தெய்வங்களும்

சமூக மரபுகளும்

தொ. பரமசிவன்



Pooja Raghavan
3rd Std

Ist Prize

Theivangalum Samooga Marabugalum

by Dr. T. Paramasivan

முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1995

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் வெளியீடு

Code No: A 828

ISBN: 81 - 234 - 0389 - 5

விலை: ரூ. **22.00**

ஒளிஅச்சு: சிஸ்டெக், சென்னை - 2.

அச்சிட்டோர்: M/s உதயம் ஆப்செட்ஸ்,
சென்னை - 2

அணிந்துரை

டாக்டர் ந. முத்துமோகன்,
குருநானக் ஆய்வகம்,
மதுரை காமராசர் பல்கலைக் கழகம்,
மதுரை - 21.

மதுரைத் தியாகராசர் கல்லூரியின் தமிழ்த்துறையில் பேராசிரியராகப் பணிபுரிபவர் டாக்டர் தொ. பரமசிவன் அவர்கள். மிக நுட்பமான ஆய்வாளர் இவர். இலக்கியம், வரலாறு, நாட்டார் வழக்காறுகள், சமயம், தொல்பொருள் ஆய்வு, கோயில் வழக்காறுகள் என குறுக்கும் நெடுக்குமாகச் சென்று தனது விவாதத்தை அற்புதமாக நடத்திச் செல்லும் ஆற்றல் பெற்றவர். யாருக்கும் கிடைக்காத தகவல்கள் இவருக்குக் கிடைக்கும். திருநெல்வேலிச் சீமையின் சிறந்த சிந்தனையாளர்களான மதிப்பிற்குரிய பேராசிரியர் நா. வானமாமலை, சி.சு. மணி, டாக்டர் எஸ். டி. லூர்து ஆகியோர் ஏற்படுத்திய தாக்கங்கள் இவரிடம் உண்டு.

இந்நூலில் தொகுக்கப்பட்டுள்ள கட்டுரைகள் சமயம் குறித்த சமூகவியல் அணுகுமுறை என்ற வகைமையில் அடங்கும். சமயம் குறித்த ஆய்வுகளில் கடந்த பத்துப்பதினைந்து வருடங்களில் ஒருவித தேக்கம் ஏற்பட்டுள்ளது. சாமி சிதம்பரனார் சித்தர்களின் பாடல்களில் விஞ்ஞான ரீதியான சிந்தனையைக் கண்டார். பகுத்தறிவு இயக்கத்தாரில் பலர் சித்தர் பாடல்களையும் வள்ளலார் பாடல்களையும்எடுத்துப் பயன்படுத்தினர். இது கொஞ்ச நாட்களுக்கு முன்னால். நமது காலத்தில் சித்தர்களை நாயன்மார் வரிசையில் சேர்க்கும் முயற்சிகள் அதிகம். வள்ளலாரைச் சமூகச்

சீர்திருத்தவாதியாகப் பார்த்த நிலை போய், சித்தாந்த சைவத்தில் 'கரைக்க' முயற்சி செய்கிறார்கள். ராமதேவர் என்ற 'இந்து'ச் சித்தர் யாகோபுச் சித்தர் என்ற பெயரில் ஒரு சூபியராக (Sufi) மாறினார் என்ற தகவல் முன்பே தெரிந்ததுதான். சித்தர் பாடல்களின் பழைய பதிப்புகளில் ராமதேவரின் பாடல்களும் இடம்பெற்றிருந்தன. இப்போதைய பதிப்புகளில் அவரது பாடல்கள் 'அரவமில்லாமல்' அகற்றப்பட்டுவிட்டன. சிவவாக்கியரின் பாடல்களில் சூபியத்தாக்கம் பெற்ற பாடல்கள் அகற்றப்பட்டு வருகின்றன.

இவ்வாறாக, மத விஷயங்களில் ஒருவித பழமைவாதம் கடந்த பத்துப் பதினைந்து வருடங்களில் தலைதூக்கி உள்ளது. நாம் இதனை எதிர்கொள்ளவேண்டி உள்ளது. இந்த எதிர்கொள்ளல் முன்பை விட அதிக நுட்பம் கொண்டதாகவும் அதிகத் தயாரிப்புக் கொண்டதாகவும் இருக்கவேண்டியுள்ளது. முரட்டு நாத்திகம் போதாது. சமயம் குறித்த சமூகவியல், மானிடவியல், உளவியல் அணுகுமுறைகள், சமயத் தொன்மவியல் ஆய்வுகள், சமயத் தத்துவவியல் என்பதாகப் பரந்து விரிந்த எதிர்கொள்ளலாக அது இருக்கவேண்டும். இதனை நன்கு உணர்ந்தவர் டாக்டர் தொ. பரமசிவன்.

இவரது டாக்டர் பட்ட ஆய்வேடு 'அழகர்கோயில்' பற்றியது. தமிழ் இலக்கிய ஆசிரியரான இவர், அழகர்கோயில் பற்றிய சமூகவரலாற்றாய்வாக அதனை உருவாக்கினார். அந்த ஆய்வேடு மதுரைக்காமராசர் பல்கலைக்கழகத்தால் புத்தகமாகவும் வெளியிடப் பட்டுள்ளது. அந்த அவரது ஆய்வின் தொடர்ச்சியாக இந்த நூலும் அமைந்துள்ளது என்று கூறலாம். இந்த நூலில் இடம்பெற்றுள்ள கட்டுரைகளில் சில எங்களது 'நாவாவின் ஆராய்ச்சி' காலாண்டிதழில் வெளிவந்தவை என்பதில் எங்களுக்கு சந்தோஷம்.

பொதுவாக, பக்தி இயக்கத்தை சமஸ்கிருதமயமாக்கம் (எம்.என்.ஸ்ரீநிவாஸ்) என்ற ஒற்றைக் கருத்தாக்கத்தால் விளக்கமுயன்ற காலம் உண்டு. இன்று ஆய்வாளர்கள் அதனை ஏற்பதுகிடையாது. ஆரியம் மிக அடிப்படையாக இந்திய மயமாக்கத்திற்கு உட்பட்டது என்பதே உண்மை. இந்தியாவின் பல்வேறு வட்டாரங்களில் அந்தந்த வட்டார ஈரத்தை, வாழ்வை, வளத்தை அள்ளிக்கொண்டு வளர்ந்த பக்தி இயக்கம் சமஸ்கிருத, வைதீக வட்டத்தை வெகுவாகத் தாண்டி வெளியேறியது. பக்தி இயக்கங்கள் இந்த நாட்டின் 'ஒருமைப்பாட்டை' அல்ல. பன்முகத்தன்மையைத்தான் காட்டுகின்றன. பக்தி இயக்க காலத்தின் புராணங்களும் வழிபாட்டுமுறைகளும் இந்தியாவின் பல்வேறு வட்டாரங்களின் நாட்டார் கதைகளையும் வழக்காறுகளையும் அடித்தளமாகக் கொண்டவை. வேத, புராணங்கள் இந்த நாட்டில் வேர் கொள்ளவே இல்லை. இந்திரன், மாருதி, அக்னி, அஸ்வினி போன்ற வேத ஆரியரின் சொந்தக் கடவுளருக்கே இந்த நாட்டில் வெகுசனப் புராணங்கள் கிடையாதே! முப்பெரும் கடவுளர் என்ற வரிசையில் ஒட்டிக்கொண்ட வேதமுதல்வன் பிரம்மனுக்கு இந்த நாட்டில் உருப்படியாக ஒரு கதை கிடையாதே! தமது சொந்தக் கடவுளரைத் தொலைத்துவிட்டு விஷ்ணு கதைகளுக்குள்ளும் சிவபுராணங்களுக்குள்ளும் தனக்கு ஓரிடத்தைச் சம்பாதித்துக் கொண்டதுதான் இந்த நாட்டின் பிராமணியம்.

மாக்ஸ்முல்லர் வேதகால ஆரியர்களின் கடவுள் நம்பிக்கைக்கு 'ஹீனோதீயிசம்' (Henotheism) என்று ஒரு பெயர் கொடுத்தார். அதாவது, வேதகால ஆரியர்கள் பல கடவுளரை வணங்கினார்கள். ஆயின், எந்தக் கடவுளை, குறிப்பிட்ட ஒரு பாடலில் மையப்படுத்துகிறார்களோ அந்தக் கடவுளை அந்தப் பாடலின்போது மட்டும், 'முழு முதல்வன்' என்றும், 'ஈடு

இணையில்லாதவன்' என்றும் புகழ்பாடித் துதித்து வணங்குவார்கள் இதைத்தான் 'ஹீனோதீயிசம்' என்றார் மாக்ஸ்முல்ல ஆரியப்பண்பாட்டின் ஒரு குணாம்சம் என்று இதனை கொள்வோமெனில் இதன் சாராம்சம் 'சந்தர்ப்பவாதம்' என்கிறார் ஹிரியண்ணா என்ற ஆய்வாளர். இந்திய வரலாற்றின் எல்லா காலகட்டங்களுக்கும் இது பொருந்தும்.

கீதையில் வைதீகம் சாங்கியத்தோடு சமரசட செய்துகொண்டது. பௌத்தத்தின் சில துவக்கங்களை அதீதப்படுத்த சங்கரர் அத்வைதத்தை உருவாக்கினார். சமஸ்கிருதம் போல் வெறுட வடிவமாகப் போய்விட்ட நிர்க்குணபிரம்மத்திற்கு உயிரும் வாழ்வுட சதையும் தேடி பூமிக்கு இறங்கி வரவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் பக்தித் தத்துவத்திற்கு ஏற்பட்டது. மலட்டு பிரம்மத்திற்கு என்ற மமதை தவிர வேறு எதையும் விளக்கும் ஆற்றல் இல்லாமல் போயிற்று எனவே பெண் தெய்வங்களுக்குத் தாராளமாக இடம் தந்தன பக்திப்புராணங்கள். ஆண்-பெண் சேர்க்கை குறித்த தந்தைவழி மாதிரிகளைப் பயன்படுத்தி உலகை விளக்கியது பக்திப்புராணம்.

கிருஷ்ண புராணங்களில் தாய்த்தெய்வமூலம் கொண்ட தாந்திரிகத் தாக்கம் ஏராளமாக உண்டு. அவ்வளவு நுட்பமாக வர்ணிக்கப்படும் கிருஷ்ணனின் உடல் ஆணுடலா என்பதே சந்தேகம். நெருக்கடிகள் ஏற்படும்போது மோகினி வடிவமெடுத்து எதிரிகளைக் கையாளுவது கிருஷ்ணனின் வழக்கம். சிறையில் பிறந்த கிருஷ்ணன் கடத்தப்பட்டபிறகு, அவனுக்கு மாற்றாகப் படுக்க வைக்கப்பட்டிருந்த பெண்குழந்தை காளி என்று புராணங்கள் கூறுகின்றன. கிருஷ்ணனின் மாற்றுவடிவம் (Substitute) காளி என்ற செய்தி இங்குக்கிடைக்கிறது. காமன் வழிபாடு வைணவ மரபில் கிருஷ்ண வழிபாட்டுடன் இணைந்துவிட்டது கவனிக்கத்தக்கது.

'பாற்கடலில் ஆதிசேடனில் பள்ளிகொண்ட பிரான்' என்ற படிமம், ' தாயின் வயிற்றுக்குள் கொடியுடன் மிதக்கும் கரு', என்ற தாந்திரிகவழி விளக்கம் கொண்டது. வைணவத்தின் படைப்பு விளக்கமான 'லீலை' என்ற கருத்தாக்கம், மிக முக்கியமாக ஆண்-பெண் கலவியைக் குறிப்பது. இந்தக் கதைகளுக்கெல்லாம் வைதீக மரபில் மூலாதாரங்கள் கிடையாது. மிக வளமான, செழுமையான, பன்மியப்பண்பு கொண்ட நாட்டார் மரபின் கதைகள் இவை.

இந்நூலில் டாக்டர் தொ.பரமசிவன் அவர்கள் பக்தி இயக்கத்திற்கு ஜனநாயகத்தன்மை உண்டு என்ற பழைய கருத்தையும் தாண்டி, அதனை நாட்டார் பண்பாட்டு அடிப்படை நோக்கி நகர்த்தியிருக்கிறார். இது இந்த நூலின் சாதனை. நாட்டார் வழக்காற்றுத் தகவல்களின் தளத்தில் நின்று சமய வரலாற்றை நோக்குவது என்ற அணுகுமுறை இது. கள ஆய்வுகள் முக்கியமான தகவல்களைத் தருகின்றன. அழகர் திருவிழா கள ஆய்வுகள், தாலாட்டுப் பாடல்கள், 1939-ல் நடந்த மதுரைக் கோயில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசம் குறித்த அதே காலத்திய சிறு பாட்டுப் புத்தகங்கள், காரைக்கால் பட்டினஞ்சேரி மீனவர்கள் விழா குறித்த கள ஆய்வுத் தகவல்கள் இவையெல்லாம் முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள் ஆகின்றன. ஆன்றவிந்த பண்டிதர் உள்ளொளியில் பிறப்பதே மூலஞானம் என்றிருந்த காலம் மலையேறிக்கொண்டிருக்கிறது. சேரிச் சனங்களின் வாய்வழிக்கதைகளும் ஆட்டபாட்டமும் முதன்மைத் தரவுகள் ஆகிக் கொண்டிருக்கின்றன. சுமித் சர்க்காரின் 'கீழிருந்து வரலாறு எழுதப்படுவது'. ரணஜித் குகா வகையறாக் களின் 'அடித்தள மக்கள் வரலாறு' என்ற வரிசையிலான ஆய்வு இது. தமிழில் பேராசிரியர் நா.வானமாமலை, ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் ஆகியோர் இவ்வகை ஆய்வில் முன்னோடிகள் ஆவர்.

தமிழ் வைணவம் என்ற ஒரு கருத்தாக்கத்தை டாக்டர் தொ. பரமசிவன் முன்வைக்கிறார். அதன் நாட்டார்மரபுச் சார்பை இதன் மூலம் வலியுறுத்துகிறார். அது 'தென்கலை' என்ற பழைய அடையாளத்தைத் தாண்டி வளருகிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. முறையியல் ரீதியாக சமய ஆய்வுகளை உபநிடத உச்சியிலிருந்து துவங்காமல் உள்ளூர்ச் சங்கதிகளிலிருந்து தொடங்குங்கள் என்று இந்நூல் கூறுகிறது. வைதீக வைணவம் தமிழ்நாட்டார் வைணவம் என்ற எதிர்வு குறித்து இனி ஆய்வாளர்கள் பேசத் துவங்கலாம். தமிழ் வைணவம் தமிழ்ச் சைவம் என்ற எதிர்வும் இந்நூலின் கட்டுரைகளில் தென்படுகிறது. தமிழ் வைணவம் தமிழ்ச் சைவம்போல் உடைமைசார்ந்ததாக, அரசியல் ஆளுமை சார்ந்ததாக இருக்கவில்லை என்ற கூற்றும் நூலினுள் உள்ளது. இதனை ஆட்சேபிப்பவர்கள் இருப்பார்கள்.

சரி, எம்.என். ஸ்ரீநிவாஸ் போல் ஒருபுறச் சாய்வு நமக்கு உதவாது. வைணவத்திற்கு நாட்டார் அடித்தளம் உண்டு. சந்தேகமில்லை. ஆயின் வைதீகமும் அதற்குள் வேலை செய்தது. தனக்கேற்ப விஷயங்களை ஆட்படுத்திக்கொண்டது. இரண்டு திசைகளிலும் நாம் சேர்த்து யோசிக்கவேண்டும்.

டாக்டர் தொ. பரமசிவன் அவர்களுக்கு எனது அன்பு வாழ்த்துக்கள்.

ந. முத்துமோகன்.

முன்னுரை

இந்நூலில் உள்ள பத்துக் கட்டுரைகளும் கோயில், சமயம் சார்ந்தவை. இவற்றுள் 'பார்ப்பனர் – ஒரு வரலாற்றுப் பார்வை', '1939-மதுரைக் கோயில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசம்' ஆகிய இரண்டும் 'நாவாவின் ஆராய்ச்சி' இதழில் வெளிவந்தன. '[illegible] வழிபாடு' மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக வியாழ வட்ட ஆய்வரங்கிலும், அழகர் கோயில் அமைப்பு பற்றிய கட்டுரை அழகப்பர் பல்கலைக்கழக கோயிற்கலை ஆய்வரங்கிலும், 'உடைமைப் பெருக்கமும்' மதுரைத் தியாகராசர் கல்லூரி [illegible] வட்ட ஆய்வரங்கிலும், 'அடித்தொழுதல்' பேராசிரியர் நா.வா. நினைவு ஆய்வரங்கிலும் வாசித்து அளிக்கப் பெற்றன. ஏனைய நான்கும் இந்நூலுக்கென எழுதப் பெற்றன.

சமய நிறுவனங்களையும் விழாக்களையும் சமூகம் சார்ந்து நின்று ஆராயும் நெறி மிக அண்மைக் காலத்தில்தான் தமிழ்நாட்டில் கால்கொண்டு வளரத் தொடங்கியுள்ளது. இத்துறையில் இன்னும் நாம் நெடுந்தொலைவு செல்ல வேண்டும். நான் கண்டும், கேட்டும், வாசித்தும் உணர்ந்தும் பெற்ற கருத்துக்களே இந்நூலில் பேசப்படுகின்றன. இவை முடிந்த முடிவுகள் அல்ல. வெளிப்படையான விரிந்த விவாதத்திற்கு உரியவையே. அறிவு என்பது மறுக்க மறுக்கத்தானே வளர்கிறது!

இந்நூல் கட்டுரைகளின் செம்மைக்குத் துணைநின்ற என் ஆசான் [illegible] பணி அவர்கட்கும், [illegible] உதவிய என் [illegible] திரு. [illegible] பேராசிரியர் [illegible] தமிழ்நாட்டின் சிறந்த சிந்தனையாளர்களில்

ஒருவர். அவர் அளித்த மதிப்புரை இந்நூலுக்கு அணியாகிறது. அவருக்கு என் நன்றி.

இக்கட்டுரைகளை நூலாக வெளியிட 'எல்லைப் பணி கொண்ட' என்.சி.பி.எச். நிறுவன (முன்னாள்) மதுரை மேலாளர் திரு. ஆர். எஸ். சண்முகம் அவர்களுக்கும் என்.சி.பி.எச். நிறுவனத்தார்க்கும், ஆய்வுக்கு வாய்ப்பளித்த மதுரை காமராசர் பல்கலைக் கழகம், அழகப்பர் பல்கலைக்கழகம், மதுரைத் தியாகராசர் கல்லூரி, நா.வா. ஆராய்ச்சி வட்டத்தினர் ஆகியோருக்கும் என் நன்றி.

தொ. பரமசிவன்

பொருளடக்கம்

		பக்கம்
1.	தெய்வங்கள்	1
2.	அடிதொழுதல்	11
3.	உடைமையும் ஒழுக்கமும்	18
4.	அழகர் கோயில் அமைப்பும், தமிழகக் கோயில் அமைப்பும்	30
5.	கள்ளரும், அழகரும் கள்ளழகரும்	43
6.	மாற்று மரபுகளும், தமிழ்நாட்டு வைணவமும்	56
7.	பலராம வழிபாடு	71
8.	பார்ப்பார் - ஒரு வரலாற்றுப்பார்வை	83
9.	1939 - மதுரைக் கோயில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசம்	93
10.	சிறுதெய்வ நெறிகள்.	109



தெய்வங்கள்

நம்மிலே கடவுள் நம்பிக்கை உள்ளவரே மிகப் பெரும்பாலோர். கடவுள் நம்பிக்கை உடையோரிலும் ஒவ்வொருவர் தங்கள் மனத்திற்குப் பிடித்த ஒரு வடிவத்தை கடவுளாகக் கற்பனை செய்து கொள்கிறார்கள். கடவுளுக்கும் ஒவ்வொரு தனி மனிதனுக்கும் தனித்தனியே தொடர்பு இருக்கிறது என்ற கற்பனையை மதவாதிகள் மக்கள் நெஞ்சிலே மிக ஆழமாகப் பதித்திருக்கின்றனர். இவ்வகையான தனி மனித கடவுள் உறவு (Personal God relationship) மதங்கள் உருவான பின் எழுந்ததாகும். இது பரிணாமம் என்ற விஞ்ஞானக் கொள்கைக்கு எதிரானதாகும்.

மிகத் தொடக்க காலத்தில் இயற்கை மனிதனுக்கு ஒரு பதிராகத் தோற்றமளித்தது. இருள், சூரியன், பாம்பு ஆகிய இயற்கைப் பொருள்கள் மனிதனுக்கு புதிராகவும் இருந்தன; அதே நேரத்தில் அச்சத்தையும் ஊட்டின. ஆயினும் மனிதன் இயற்கையே தனக்கு உணவை அளிக்கிறது என்று அறிந்து கொண்டான். அச்சமும் உணவுத் தேவையும் கொண்ட மனிதன் இயற்கையின் பேராற்றலை வணங்கத் தலைப்பட்டான். கூட்டு உழைப்பினால் உணவைத் தேட மனிதன் முற்பட்டபோது ஆற்றல் மிகுந்த இயற்கையை தனக்கு இணங்க வைக்க முயன்றான். பழங்குடிமக்களின் பாட்டும் ஆட்டமும் அவர்களுடைய உணவுத் தேவையோடு தொடர் புடையவை. வேட்டை மிருகங்கள் நிறையக் கிடைப்பதற்காகவும் பின்

உணவுக்குரிய பயிர்கள் நிறைய விளைவதற்காகவும் அதற்கான மழை பெய்வதற்காகவும் இயற்கையை அவர்கள் வேண்டினர். அதற்காக பயிர்கள் விளைவது போன்றும் மழை பெய்வது போன்றும் ஆடிக்காட்டினர். இவ்வாறு "போலச் செய்து காட்டுவதன்" மூலம், இயற்கையை இணங்க வைக்க முடியும் என்று நம்பினர். இவ்வகையான ஆட்டமும், பாட்டமும் மந்திரச்சடங்குகளோடு தொடர்புடையன. மந்திரமே உலக நாகரிகத்தில் தொடக்கக் காலத்தில் கலைகளுக்கும் விஞ்ஞானத்திற்கும் மூலமாக இருந்தது என்பதனைச் சமூகவியல் அறிஞர்கள் ஜார்ஜ் தாம்சன், பிரேசர் (George Thompson, Frazer) போன்றோர் விரிவாக விளக்கிக் காட்டி உள்ளனர்.

உயிரினங்களிலே மனிதன் கூடி வாழுகின்ற விலங்கினத்தைச் சேர்ந்தவன். விலங்கு நிலையில் இருந்தபோது யானை, மான், எறும்பு போல மனிதன் கூட்டம்கூட்டமாகவே வாழ்ந்த உயிரி ஆகும். மனிதனின் தொடக்கக்கால நாகரிகமான கற்கால நாகரிகத்திலும் மனிதன் மந்தைமந்தையாகவே அலைந்து திரிந்தான். புதைபொருள் ஆய்வுகளில் கண்டுபிடிக்கப்படும் கற்கருவிகள் தொகுதிதொகுதியாகவே இன்றும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு வருகின்றன. (மனிதன் மந்தை உணர்ச்சி உடையவன் (Herd instinct) என்பதால்தான் இன்றும் தனிமை மனிதனுக்கு அச்சத்தையும் வக்கிர உணர்வையும் ஊட்டுகிறது.) மனித சமூகத்தின் வளர்ச்சி அதனுடைய கூட்டுச் சிந்தனையில் விளைவு ஆகும். இரும்புக்காலம், செம்புக்காலம் என்று மனிதன் உலோகங்களைக் கண்டுபிடித்து நாகரிகம் பெற்றதும் சக்கரம், உழு கலப்பை போன்ற அரிய விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்புகளைக் கண்டுபிடித்ததும் கூடிக்கூடித் தொழில்செய்து பெற்ற அனுபவத்தினால்தான். தெய்வங்களும் அப்படிப் பிறந்தவைதான். மிகப் பழங்காலத்தில் சிந்தனை அளவில்

இளம் குழந்தைகளாக வாழ்ந்த மனிதர்கள் தெய்வம் என்பதை ஒரு ஆற்றலா(forcc)கத்தான் கருதினர். கைகால்களுடன் கூடிய ஒரு உருவமாகவோ அல்லது, மனிதனைப் போன்ற உருவமாகவோ கருதவில்லை. தமிழ்நாட்டில்கூட 'முருகு' எனப்பட்ட ஒரு ஆற்றலையே முதலில் வணங்கினர். பின்னர் தனி மனிதச் சிந்தனை வளர்ந்தபோதுதான் 'முருகு' 'முருகன்' ஆக்கப்பட்டான். இவ்வகையான குறிகளும், குணங்களும், குலங்களும் கொண்ட கடவுள்களும் அந்தந்தச் சமூகத்தின் தேவைக்கேற்ப அமைந்தவையே.

தெய்வங்களின் வடிவமும் குணமும் அவை சார்ந்த சமூகத்தின் தேவைகளையொட்டி அமைந்தவைதான். கால்நடை வளர்ப்போரின் தெய்வம் மாடுகள், கன்றுகள் சூழ்ந்தபடி கையில் புல்லாங்குழலுடன்தான் இருக்க முடியும். உழவர்களின் தெய்வம் மழை தருகின்ற இந்திரனாகவோ அல்லது கையிலே கலப்பை ஏந்திய பலராமனாகவோதான் இருக்கமுடியும். சுருக்கமாகச் சொன்னால் ஒரு குறிப்பிட்ட இனக்குழு (மக்கள் கூட்டம்) என்ன வகையான உற்பத்தி முறையினைச் சார்ந்திருக்கிறதோ அதைப் பொறுத்து அத்தெய்வங்களின் வடிவங்களும் குணங்களும் அத் தெய்வத்தைப் பற்றிய கதைகளும் அமையும்.

நம்முடைய கிராமப்புறத்தின் தேவதைகள் எல்லாம் கையிலே காவலுக்குரிய ஆயுதங்களையே ஏந்தியிருக்கின்றனவே, ஏன்? பயிரைக் காத்தல், கண்மாயிலிருந்து பாய்கின்ற நீரைக் காத்தல், விளைந்த பயிரை பகைவரிடமிருந்து காத்தல், அறுவடை செய்த தானியங்களை காத்தல், உழவுக்கு வேண்டிய கால்நடைகளைப் பகைவரிடமிருந்து காத்தல், ஊர் எல்லையில் நின்று எதிரிகளிடமிருந்து ஊரைக் காத்தல். இந்தக் காப்பு நடவடிக்கைகள் தாம் நேற்றுவரை கிராமப்பொருளாதாரத்தின் அடிப்படை எனவே இந்த

மக்களின் தெய்வங்களெல்லாம் இந்த மக்களைப் போலவே ஏதேனும் ஓர் ஆயுதம் ஏந்தி காவலுக்குரிய வயல்களின் ஓரத்திலும் கண்மாய் கரையிலும், ஊர் மந்தையிலும் ஊர் எல்லையிலும் அயராது கண் விழித்து நிற்கின்றன. இவை உட்காருவதும், கண்மூடுவதும் கிடையாது. இந்த மக்களைப் போலவே இத் தெய்வங்களும் முறுக்கிய மீசையும் வரிந்து கட்டிய வேட்டியுமாக சட்டையில்லாமல் (சில நேரங்களில் தலைப்பாகையுடன்) கள்ளும் கறியும் உண்பவையாக வாழ்கின்றன.

மிகப் பழங்காலத்திலிருந்து மக்களினப் பெருக்கம், அதற்குத் தேவையான உணவு உற்பத்திப் பெருக்கம், உணவு உற்பத்திக்கு அடிப்படையான கால்நடைப் பெருக்கம், மழை இவையே மனிதகுல வரலாற்றில் சமுதாயத்தின் லட்சியமும் தேவையுமாய் இருந்திருக்கின்றன. எனவேதான் இன்றும் எல்லா மதத்தினரும் மகப்பேறு என்பது இறைவனால் அருளப்பட்டது என்றும் அதைத் தடுத்து நிறுத்துவது பாவம் என்றும் அடிமனத்தில் எண்ணுகின்றனர். உயிர்களைப் பெருக்கும் ஆற்றல் பெண்களுக்குரிய பண்பாகும். எனவே பெண் தெய்வங்கள் எல்லாம் சமூகத்தில் இத்தகைய தேவைகளை நிறைவு செய்யப் பிறந்தவையே. நோய்க் காலத்தில் குழந்தையைத் தாய் அக்கறையுடன் பேணிக் காக்கிறாள். (அம்மை, கோமாரி முதலிய) இப்பெண் தெய்வங்களும் நோய்களிலிருந்து மக்களையும், கால்நடைகளையும் காக்கின்றன.

சிவபெருமான், விஷ்ணு, மீனாட்சி முதலிய பெருந் தெய்வங்கள் எல்லாம் இப்பண்புகளைக் கொண்டிருக்கவில்லையே ஏன்? என்ற சந்தேகம் அடுத்து எழுகின்றது. இத் தெய்வங்கள் ஆதியில் இப்படிப் பிறந்தவைதான். இனக்குழு மக்களிடையேதான் இத்தெய்வங்கள் பிறந்தன நாளடைவில், தனித் சொத்துரிமை

வளரவளர உடலால் உழைப்பவர்கள் , உடமையாளர்கள் என்ற பிரிவு சமூகத்தில் தோன்றியபோது இத்தெய்வங்கள் உடமையாளர்கள் தெய்வங்களாகிவிட்டன. அவர்களுடைய பண்பாடுகளெல்லாம் (புலால் உண்ணாமை போன்றவை) இத்தெய்வங்களின் பண்புகளாகி விட்டன.

காடுகளில் கூட்டம் கூட்டமாகத் திரிந்த மனிதன் தரைமீது கிடந்தவற்றைப் பொறுக்கியும், தரையைத் தோண்டியும் உணவைச் சேகரித்தான். பின்னர் வேட்டையாடினான்; மீன் பிடித்தான்; பின்னர் கால்நடைகளைப் பழக்கினான்; மேய்ச்சல் நிலம் தேடி இடம் பெயர்ந்தான்; அக்காலத்தில் பெண்கள் கண்டுபிடித்த விவசாயத்தைக் கால்நடைகளின் துணை கொண்டு வளர்த்தான். போரில் தான் வென்ற பகைவர்களின் உடல் உழைப்பினைக் கொண்டு பயிர் நிலங்களின் அளவைப் பெருக்கினான். ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் அவனுக்கு இயற்கை துணை செய்தது; சில நேரங்களில் பழிவாங்கியது. மனிதக் கூட்டங்கள் இடையறாது போராடி வளர்ச்சி பெற்றன. வாழ்நிலை, நம்பிக்கை இன்னும் பல காரணங்களால் அவை இனக்குழுக்களாயின. விவசாயம் பெருகிய நிலையில் தனிச் சொத்துடைமை வளர்ந்தது; போர்களும் பெருகின; இனக்குழுக்கள் தம்முள் போராடின; தொடர்ந்த போராட்டங்களால் இனக்குழுக்கள் கரைந்து அரசுகளும், நாடுகளும் உருவாயின. தோற்றுப் போனவர்கள் கடுமையான உடலுழைப்பிற்குத் தள்ளப்பட்டனர். வென்ற கூட்டத்தார் உடலுழைப்பிலிருந்து விலக ஆரம்பித்தனர். நாளடைவில் உடல் உழைப்பு இல்லாதவர்கள் உடைமையாளராகவும், மேல்தட்டு மக்களாகவும் மாறிவிட்டனர். இவ்வளர்ச்சிப் போக்கில் ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் சமூகத்தின் தேவைகள் மாறுபட்டன. அதற்குத் தகுந்தாற்போல் தெய்வங்களும், தெய்வ நம்பிக்கைகளும் வேறுபட்டன; வளர்ந்தன.

வேட்டையாடிய நிலையில் குகைகளில் வாழ்ந்த மனிதர்கள் குகைச் சுவரில் ஓவியங்கள் தீட்டினர். இவ்வோவியங்கள் ஒரு தாவரம் அல்லது விலங்காக இருந்தது. அவை அந்த இனக்குழுவின் குலக்குறியீடாக இருந்தன. இந்தக் குலக்குறியீடுகள் புதிரானவை யாகவும், புனித ஆற்றல் உடையனவாகவும் வாழ்க்கைத் தேவையை நிறைவு செய்ய வல்லவையாகவும் கருதப்பட்டன. எனவே மந்திரச் சடங்குகளுக்கு (Magical rites) உரியவையாகவும் கருதப்பட்டன. இம்மந்திரச் சடங்குகளே மதத்தின் மிகப் பழைய தொடக்க நிலையாகும். (இந்தக் குலக்குறியீடுகளே பின்னர் ஒரு கட்டத்தில் மனிதவடிவு பெற்ற தெய்வங்களின் கையில் ஆயுதங்களாகவும். அணிகளாகவும் தெய்வ வாகனங்களாகவும் வளர்ச்சி பெற்றன).

ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் சமூகத் தேவைகள் மாறமாறத் தெய்வங்களும் அவற்றின் பண்புகளும் மாறின. உதாரணமாக, வேட்டைச் சமூகத்தில் வேட்டையாடப்பட்ட விலங்குகள் ஊர்ப்பொது மன்றத்தில் கொண்டு வரப்பட்டு அந்த இனக்குழு மக்களால் தமக்குள் சமமாக அல்லது வேலைக்குத் தகுந்த அளவில் பங்கீடு செய்யப்பட்டன. இப்பங்கீடு தெய்வத்தின் பெயரால் செய்யப்பட்டது. பங்கீடு சரியாக இல்லாவிட்டால் தெய்வம் தண்டிக்கும் என்பது இனக்குழு மக்களின் நம்பிக்கை. இப்பங்கீட்டுத் தெய்வத்தைப் பற்றிய தொல்லெச்சம் போன்ற செய்திகள் பழைய இலக்கியங்களிலும், புராணங்களிலும் காணப்படுகின்றன. தமிழிலக்கியத்தில் இத்தெய்வம் பால்வரை தெய்வம் (பால்-பிரிவு) என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இத்தெய்வத்தின் விருப்பத்தின் பேரில்தான் ஓர் ஆணும் பெண்ணும் சந்தித்து உறவு கொள்கின்றனர், என்பது பழந்தமிழர் நம்பிக்கை. ஆரியரின் ரிக் வேதத்தில் 'ரித'(Rta) என்னும் பங்கீட்டுத் தெய்வம் மறைந்தது பற்றிய புலம்பல்கள் இடம் பெறுகின்றன. கிரேக்கர்

இப்பங்கீட்டுத் தெய்வத்தை 'மீர' (Morc) என்று அழைத்ததாகக் கிரேக்கத்தின் பழைய புராணங்கள் பேசுகின்றன.

அடுத்த கட்ட வளர்ச்சியில், இவ்வகையான பங்கீட்டு வாழ்க்கை இனக்குழு மக்களிடையே மறைந்து போகிறது. பங்கீட்டுத் தெய்வமும் மறைந்து போய்விடுகிறது. தமக்கு உரிய பங்கு கிடைக்கவில்லை என்ற நிலையில் மக்கள் சிலர் புலம்புகின்றனர் பிறகு பங்கீட்டுத் தெய்வங்கள் பற்றிய செய்திகள் கதையாக மிஞ்சுகின்றன. பின் அவையும் மறைந்துபோய் விடுகின்றது. ஒவ்வோர் கட்ட வளர்ச்சியிலும் அதற்கு முந்திய கட்ட வளர்ச்சி அடிபுரமாகப் போய்விடுகின்றனது. ஆனால், விவசாயம் வளர்ந்தபோது கால்நடை வளர்ப்பு அழிந்து போகவில்லை. மாறாக விவசாயத்தின் துணைத் தொழிலாகி விடுகிறது. உதாரணமாக கிருஷ்ணன், பலராமன் என்ற இரு தெய்வங்களை எடுத்துக் கொள்வோம். கிருஷ்ணன், விருஷ்ணி - யாதவர் எனப்பட்ட கால்நடை வளர்க்கும் தொழிலையுடைய இரு குழுக்களின் தலைவன் ஆவான். பலராமன், சாத்துவதர் (Satvata) எனப்பட்ட உழவர்களின் குழுத்தலைவன் ஆவான். காட்டில் மாடு மேய்ப்பவர்களின் இசைக்கருவியான புல்லாங்குழலைக் கிருஷ்ணன் கையில் பார்க்கிறோம். உழவர்களின் குழுத் தலைவனான பலராமனோ கையில் கலப்பை ஏந்தியுள்ளான்.

இத்தெய்வங்களைப் பற்றிய புராணக் கதைகளும், இவற்றின் இயல்பை நன்கு உணர்த்துவன. பலராமன் நிறைய மது குடிப்பவன். ஒரு முறை மதுவெறியால் ஒரு மரத்தடியில் சாய்ந்து கொண்டு நீராடுவதற்காக தன்னிடம் வருமாறு யமுனை(நதி)யை அழைக்கிறான். அவள் வர மறுக்கிறாள். உடனே தன் ஆயுதமான கலப்பையை வீசி எறிந்து அவளைத் தன்னிடத்திலே வரவழைத்து விடுகிறான். இக்கதையின் உண்மையான பொருள் என்ன?

பலராமன் வாழ்ந்த காலத்தில் அவன் தலைமை ஏற்ற சாத்துவதர் யமுனைக் கரையில் பல புதிய நீர்வழிகளைக் கண்டு விவசாயப் பயிர் நிலங்களைப் (arable lands of cultivation) பெருக்கினர் என்பதுதான்.

சனகர், காட்டு வாழ்க்கையில் நிலத்தை கலப்பை கொண்டு உழும்போது நிலத்துக்குள் இருந்து வந்தவள் சீதை என்பது சீதையின் பிறப்பைப் பற்றிய கதை. இதன் பொருள், சீதை உழும் தொழிலையுடைய ஒரு குழுவிலிருந்து பிறந்த தெய்வம் என்பதுதான்.

கிருஷ்ணன் பலராமன் கூட்டு அக்காலத்தில் யமுனை நதிக்கரையில் தங்கள் எதிரிகளுடன் போராடுவதற்காக கால்நடை வளர்ப்போரும், விவசாயம் செய்வோரும் ஆகிய இரண்டு பிரிவு மக்கள் தம்முள் அமைத்துக் கொண்ட கூட்டையே காட்டுகிறது.

கோடரியை ஆயுதமாக உடைய பரசுராமன் தந்தையின் ஆணையின் பேரில் தாயைக் கொன்றான் என்ற கதை இனக்குழு வளர்ச்சியின் ஒரு கட்டத்தில் தாய்வழிச் சமூக அமைப்பு, தந்தை வழிச் சமூக அமைப்பாக மாறியபோதுதான் பிறந்திருக்க வேண்டும். (பரசுராமன் ஏந்தியுள்ள கோடரி, வேட்டைச் சமூக வாழ்க்கையிலேயே ஒரு ஆயுதமாக இருந்தது. கர்நாடகத்தில் பிரம்மகிரி என்ற ஊரில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கற்கருவிகளில் ஒரு கற்கோடரியும் இருந்தது.) தாய்வழிச் சமூக அமைப்பு தந்தைவழிச் சமூக அமைப்பாக மாறும்போது, வயது வந்த மகன் தந்தையைத்தான் ஏற்றுக் கொள்வான். இக்காலக்கட்டத்தில் குடும்பங்களில் முரண்பாடுகள் தோன்றும். பெண்ணை அடிமையாக்க ஆண் அதீதமான சில நிலைகளில், நடைமுறைக்கு ஒவ்வாத கற்பு நெறியைப் பெண்ணுக்கு விதிக்கிறான். கற்பு-பத்தினித்தன்மை என்பதன் பெயரால் பெண்ணின் சுதந்திரம் பறிக்கப்படுகிறது.

அம்முரண்பாட்டின் வெளிப்பாடே தந்தை ஏவியதனால் மகன் பரசுராமன் தாயைக் கொன்ற கதையாகும்.

ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தில் ஒவ்வொரு தெய்வத்தைப் பற்றியும் கதைகள் நிறையப் பெருகி விடுகின்றன. கிட்டத்தட்ட ஒற்றுமையுடைய தெய்வக் கதைகள் ஒன்றோடொன்று கலந்து விடுகின்றன. இரண்டு மூன்று தெய்வ வழிபாடுகள் ஒன்றாகக் கலந்து ஒரே தெய்வ வழிபாடாகப் பரிணமித்து விடுகின்றன. அநேகமாக இன்றுள்ள சிவ வழிபாடு முருக வழிபாடு, விஷ்ணு, (திருமால்) வழிபாடு, இவையெல்லாம் பலவகை வழிபாடுகள் ஒன்றாகக் கலந்து ஒரே தெய்வ வழிபாடாகப் பரிணமித்தவைதான்.

அரப்பா நாகரிகத்தின் பசுபதி வழிபாடு, வேதத்திலுள்ள ருத்ர வழிபாடு, தமிழ்நாட்டில் நிலவிய தறி வழிபாடு-இந்த மூன்றும் கலந்ததே சிவ வழிபாட்டின் அடிப்படையாகும். வட இந்தியாவில் பிறந்த கந்த வழிபாடு, தமிழ்நாட்டின் முருக வழிபாடு, கிழக்கிந்தியப் பகுதிகளில் பிறந்த கார்த்திகேய வழிபாடு-இவை அனைத்தும் சேர்ந்த கலவைதான் இன்றுள்ள முருக வழிபாடாகும். வாசுதேவ கிருஷ்ண வழிபாடு, பலராம வழிபாடு, வேதத்தின் நாராணய வழிபாடு - இவை அனைத்தும் கலந்தே விஷ்ணு வழிபாடு உருவாயிற்று. இனக்குழு வாழ்க்கையுடைய மக்களின் வழிபாட்டு முறைகள், அரசுகள் உருவாகியபோது கலந்து பெருவழிபாட்டு நெறியாக (cult) உருவெடுத்து, மதம் என்ற நிலைக்கு வளர்ந்தன.

சுருக்கமாகச் சொல்வதானால், ஆதி மனிதக் கூட்டம் உணவுத் தேவைக்காகவே அச்சத்துடனும், ஆச்சரிய உணர்வோடும் இயற்கையை வணங்கியது. சமூகத்தின் ஒவ்வொரு வளர்ச்சிக் கட்டத்திலும் சமூகத் தேவைகள் மாறி, வளர்ந்து, பெருகும் போது கதைகளும் புராணங்களும் அதற்குத்தக வளர்ந்தன. அரசுகள்

உருவாகி வளர்ந்தபோது ஆளுங்கனம், ஆளப்படுவோர் என்ற நிலையில் தெய்வங்களும் பெருந்தெய்வங்கள், சிறு தெய்வங்கள் என்ற பிரிவுகளோடு அமைந்தன. பெருந்தெய்வக் கதைகள் எழுதப்பட்டு புராணங்கள் உருவாயின. சிறு தெய்வங்களின் கதைகள் உழைக்கும் மக்களின் நாவிலேயே பாட்டாக மலர்ந்தன. அவர்களின் நினைவிலேயே அக்கதைகள் தொடர்ந்து வந்தன. காலப்போக்கில் சில மறைந்தன. வேறு சில பெருவழிபாட்டு நெறி (cult)க்குள் கலந்து தன்வயமாக்கப்பட்டு (assimilate) மறைந்தன.

அடிதொழுதல்

இருபதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ்ச் சமூகம் பல புதிய மாற்றங்களைக் கண்டது; கண்டு வருகிறது. அவற்றுள் சில தனிமனித ஒழுக்கம் சார்ந்தவை. இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஒரு தனி மனிதனின் காலில் மற்றொரு மனிதன் விழுந்து வணங்குவது, மானக் குறைவான செயல் என்ற எண்ணம் அரும்பியது. பின்னர் அது வளர்ந்தது. இப்பொழுது இந்த நூற்றாண்டின் இறுதியில் மீண்டும் அந்த வழக்கம் உயிர்த்தெழுந்துள்ளது. பொது வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டோர் எந்தவித வரைமுறையின்றி நாள்தோறும் தனிமனிதனின் காலில் விழுந்து எழுகிறார்கள். நம்முடைய கலாச்சாரம் 'காலாச்சாரம்' ஆகிவிட்டது, எனச் சிந்தனையாளர்கள் புலம்புகின்றனர். இந்தச் சூழ்நிலையில் நம்முடைய பண்பாட்டில் இந்த வழக்கம் எவ்வாறு தோன்றி காலந்தோறும் வளர்ந்து வந்துள்ளது எனப் பார்ப்பது அவசியம்.

அரசுகளும் நகர நாகரிகமும் வளர்ச்சி அடையாத காலக்கட்டத்தில், அதாவது இனக்குழுப் பண்பாடே பொதுப் பண்பாடாக நிலவிய ஒரு சமூக அமைப்பில் இவ்வழக்கம் தோன்றியதாகவோ சமூக மதிப்பைப் பெற்றிருந்ததாகவோ தெரியவில்லை. பின்னர், சிறிய அளவில் அரசுகள் தோன்றி அரசர்கள் தமக்குள் போரிட்டுக் கொள்கின்றனர். வென்றவனின் காலில் தோற்றவன் விழுந்து தன்னுடைய தோல்வியை ஏற்றுக்

கொள்கிறான். 'அடி வீழ்தல்' என்ற சொல் தோற்றவன் கட்சியினையும் 'அடிபுறந்தருதல்' என்ற சொல் (காலடியில் விழவைத்தல்) வென்றவனின் வீரத்தையும் விளங்க வைப்பதனைச் சங்க இலக்கியத்தில் காண்கிறோம்.

"மெல்ல வந்தென் நல்லடி பொருந்தி"

(புறம்: பாடல் எண்: 73)

"அடிபுறந்தருகுவர் நின் அடங்காதோரே"

(புறம்: பாடல் எண்: 35)

அரசியல் தவிர்ந்த சமூகத்தின் மற்ற அமைப்புகளில் ஒருவர் மற்றவர் காலடியில் விழுந்து வணங்கியதாக நமக்குச் செய்திகள் சங்க இலக்கியத்தில் கிடைக்கவில்லை.

சங்கமருவிய காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் மதங்கள் காலூன்றத் தொடங்கின. (சங்க காலத்தில்தான் தமிழ்நாட்டில் வடநாட்டு மதங்களான சமணமும் பௌத்தமும் இறக்குமதியாயின.) தமிழ் நாட்டில் விரைவாகப் பரவத் தொடங்கிய சமண மதம் கடவுட் கோட்பாட்டினை ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. 'வினை நீத்த அறிவர்களான துறவிகளே' அந்த மதத்தில் வழிபாட்டிற்குரிய வராயினர். எனவே துறவிகளின் காலடிகளில் விழுந்து வணங்கும் முறை அம்மதத்தில் உருவாயிற்று. காலடியில் விழுந்து வணங்குவதால் வணக்கமுறையினைக் கருதி வணக்கத்திற்குரிய துறவிகளும், 'அடிகள்' எனப்பட்டனர். சமணத் தீர்த்தங்கரர் களுக்குச் சிலை அமைத்து வழிபடும் முன்னர் இரண்டு காலடிகளை மட்டும் செதுக்கி வழிபடும்முறை நடைமுறையில் இருந்தது. சிலைகள் உருவான பின்னரும்கூடச் சில இடங்களில் பாதங்களை மட்டும் வடித்து வழிபடும் வழக்கம் தொடர்ந்து வந்தது. சமண மதம் ஆணைவிடப் பெண் தாழ்ந்தவள் எனக் கருதிய மதம். எனவே,

அடுத்த கட்ட வளர்ச்சியாக சமணர் குடும்ப அமைப்பில் கணவன் காலடியில் மனைவி விழுந்து வணங்கும் நியதி உருவாயிற்று. 'கொழுநன் தொழுதெழுவாள்' என்று திருவள்ளுவர் பெண்களைக் குறிப்பதும் இவ்வகையில்தான்.

தமிழ்க் காப்பியமான சிலப்பதிகாரத்தில் தமிழகத்தில் உருவான காலடி வணக்கம் பற்றிய செய்திகளை நிறையக் காணுகிறோம். இளங்கோவடிகள், கவுந்தியடிகள் என்ற பெயர் வழக்குகள், துறவிகளான அவர்கள் காலடி வணக்கத்திற்குரியவர்கள் என்று காட்டுகின்றன. "முடிகெழுவேந்தர் மூவர்க்குமுரியது அடிகள் நீரே அருளுதிர்" என்கிறார் சாத்தனார். ஆய மகளான மாதரி, துறவியான "கவுந்தி ஐயையைக் கண்டு அடிதொழுது" வணங்குகிறாள்.

சிலம்பின் காலத்திலேயே கணவனின் காலடியில் மனைவி விழுந்து வணங்கும் வழக்கமும், தமிழகத்தில் உருவாகி நிலை பெற்றிருக்க வேண்டும். இக்காலத்தில் மனைவி கணவனை 'அடிகள்' என்றே அழைக்கிறாள்.

'அமுதம் உண அடிகள் ஈங்கென'க் கண்ணகி கோவலனை உணவுண்ண அழைக்கிறாள். மனைவியின் நிலையில் கருதப்பட்ட மாதவியும் 'அடிகள் முன்னர்யானடி வீழ்ந்தேன்' என்று தொடங்கி கோவலனுக்குக் கடிதம் எழுதுகிறாள். அக்கடிதத்தைக் கோவலன் பெற்றோருக்கும் அனுப்பும்போது தன் பெற்றோரை 'அடிகள்' என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுகிறான். எனவே, சிலம்பின் காலத்தில் துறவிக ளோடு குடும்ப அமைப்பில் கணவன், பெற்றோர் ஆகியோரும் காலடி வணக்கத்திற்கு உரியவராகக் கருதப்பட்டுள்ளனர். அக்காலத்தில் 'அடிகள்' என்ற சொல் புறவாழ்க்கை சார்ந்ததாக அதாவது அரசன், கடவுள் ஆகியோரைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப் படவில்லை. துறவிகளையும் குடும்ப அமைப்பில் மரியாதைக்குரியவர்களையும் குறிக்கவே அச் சொல் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்தது.

பக்தி இயக்கம் எழுந்தபோது சமண, பௌத்த மதங்கள் தளர்வடையத் தொடங்கின. ஆனால் அதற்குச் சற்று முன்னரே அடிகள் என்ற சொல்லும் அதற்குரிய பொருளும் சைவ வைணவ மதங்களைப் பாதித்து விட்டன. செங்குட்டுவன் சிவதீட்சை பெற்றவன் என்பதை

'தெண்ணீர் கரந்த செஞ்சடைக் கடவுள்

வண்ணச் சேவடி மணிமுடி வைத்தலின்'

என்கிறார் இளங்கோவடிகள். பக்தி இயக்க நூல்களான தேவாரத்திலும் நாலாயிர திவ்வியப்பிரபந்தத்திலும் கடவுளைக் குறிக்க 'அடிகள்' என்ற சொல் பலமுறை பயன்படுத்தப்பட்டு உள்ளது.

நனந்தலைய திருவடி என் தலைமேல் வைத்தார்

நல்லூர் எம் பெருமானார் நல்லவாறே.

(திருநல்லூர் - திருத்தாண்டகம்)

என்று இறைவன் காலடிகளைத் தலைமேல் தாங்கும் தீட்சை முறையினைக் குறிப்பிடுகிறார் திருநாவுக்கரசர். சிவபெருமானின் காலடிகள் அப்பூதி நாயனாரின் தலையில் பூவாக விளங்கியது. 'அழலோம்வும் அப்பூதி குஞ்சிப்பூவாய் நின்ற சேவடி' என்பது அவர் பாட்டாகும்.

குடும்ப அமைப்பிலிருந்து பக்தி இயக்கத்திற்குத் தாவிய இவ்வழக்கம் மீண்டும் குடும்ப அமைப்பில் வலிமை பெறுகிறது. தன்னை மனைவியாக ஏற்றுக் கொள்ளுமாறு ஆண்டாள் திருமாலை வேண்டுகிறார். கணவனின் காலில் விழுந்து வணங்குவது மட்டுமல்ல மனைவி செய்ய வேண்டியது; அடிமை உணர்வோடு அவனுக்குக் கால் பிடித்தும் விட வேண்டும் என்னும் கருத்து அவர் பாடலில் வெளிப்படுகிறது.

"கேசவ நம்பியைக் கால் பிடிப்பாள்

எனுமிப்பேறு அருளு கண்டாய்"

என்பது நாச்சியார் திருமொழியில் அவரது வேண்டுகோளாகும்.

பக்தி இயக்கம் தொடங்கியபோது 'திருவுடை மன்னரைக் காணின் திருமாலைக் கண்டேனே' என்று அரசனும் கடவுளுக்கு ஒப்பாகக் கருதப்பட்டான். எனவே பக்தி இயக்கத்தின் இறுதிக் கட்டத்தில் 'அடிகள்' 'பெருமான்அடிகள்' என்ற சொற்கள் அரசனைக் குறிக்கவும் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கின்றன.

கி.பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டில் பல்லவ மன்னன் அபராஜிதன் காலத்தில் நம்பியப்பி என்பவன் திருத்தணிக் கோயிலை கற்கோயிலாக மாற்றினான். இவனைப் பாராட்டி அரசன் பாடிய வெண்பாவிற்குக் கீழ் ' இது பெருமான்அடிகள் தாம் பாடி அருளித்து' என்ற கல்வெட்டுத் தொடர் காணப்படுகிறது. இக்காலம் தொடங்கி பெரும்பாலான கல்வெட்டுகள் அரசனைப் 'பெருமான்அடிகள்' என்று குறிப்பிடுகின்றன. "இங்கே பெருமானடிகள் இராஜதேஜஸ்வாரா நிற்க" எனப்பல்லவனையும் "பெருமானடிகள்மேல் பல்லவரையர் படைவந்து' எனக் கங்கவர சனையும் "வீரசோழப் பெருமானடிகள்" எனச் சோழனையும் "பெருமானடிகள் உள்ளன்பு மிக்குள இரணகீர்த்தி" எனப் பாண்டியனையும் குறிப்பதை மு. இராகவையங்கார் (சாசனத்தமிழ்க்கவி சரிதம், ப.26. 1958) எடுத்துக்காட்டுகிறார். பிற்காலச் சோழர் கல்வெட்டு ஒன்று அரசன் மனைவியை 'முக்கோக் கிழான் அடிகள்' என்று குறிப்பிட்டு அரசன் மனைவியும் பாதவணக்கத்திற்குரியவள் என்று விளக்குகிறது.

ஊடற்காலத்தில் மனைவி காலில் கணவன் விழுவதை தமிழ் இலக்கியங்களில் சிற்றிலக்கியங்கள் குறிப்பாகக் காட்டுகின்றன. ஆணின் மான உணர்வைக் காட்ட வந்த கம்பர், ஊடற்காலத்தில்கூட மனைவியின் காலில் விழ மாட்டான் என்பதனை,

"வாளினைத் தொடுவதல்லால் வணங்குதல்மகளிர் ஊடல்

நாளினும் உளதோ" என்று காட்டுகிறார். ஆயினும் காம உணர்வு காரணமாக ஆண்கள் பெண்களின் காலில் விழுந்ததை ஒன்றிரண்டு பாடற் குறிப்புகள் காட்டுகின்றன.

வாசமலர் மடந்தை போல்வார்வண் கானப்பேர்

ஈசன்தன் மக்கள் எழுபதின்மர் - தேசத் (து)

இரவலர்மேல் நீட்டுவர்கை ஈண்டுலகம் காக்கும்

புரவலர்மேல் நீட்டுவர் பொற்கால்

என்ற பாடலைப் பெருந்தொகையில் (மு. இராகவையங்கார் தொகுத்த நூல்) காணுகின்றோம். மேற்குறித்த செய்திகளில் இருந்து நாம் பெறும் வரலாற்று உண்மைகளைப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

1) தொடக்கக் காலத்தில் காலில் விழுந்து வணங்குதல் என்பது ஒருவன் தன் தோல்வியை ஒத்துக் கொள்ளும் உடல் அசைவாகவே (gesticulation) இருந்தது.

2) பின்னர், கடவுள் நம்பிக்கைகள் மதமாக வளர்ச்சி பெற்ற போது துறவிகளை மனிதர்களைவிட உயர்ந்தவர்கள் என ஒத்துக்கொள்வதற்கு அடையாளமாக அது மாறியது.

3) அடுத்ததாக, சமூகத்தின் ஆதார அச்சாகவும், அரசு என்னும் நிறுவனத்தின் குறுவடிவம் (micro-form) ஆகவும் இருந்த குடும்ப அமைப்புக்குள் ஆணாதிக்க உணர்வுடன் இவ்வழக்கம் ஊடுருவியது. எனவே, மனைவி கணவனின் காலில் விழுந்து வணங்கும் கடமை உடையவள் ஆனாள்.

4) பின்னர், குடும்ப அமைப்பிலிருந்து மதச் சார்புகளோடு வளர்ந்த அரசியல் அதிகார அமைப்பினை நோக்கி இவ்வழக்கம் கிளைவிட்டுப் படர்ந்தது.

ஆன்மிகத்தில் தொடங்கி, குடும்ப அமைப்பிற்குள் வேரோடி பின்னர் மதத்தின் மறுபக்கமான அரசியல் அதிகாரத்திற்குப் பாய்ந்திருக்கிறது, இந்த வழக்கம். இந்த வழக்கத்தின் வளர்ச்சியானது குடும்ப அமைப்பிற்கும் அரசு என்ற நிறுவனத்திற்கும் உள்ள பண்பாட்டு உறவினைப் புரிந்து கொள்ள நமக்குத் துணை செய்கிறது. அதைப்போலவே மதத்தில் தொடங்கிய வழக்கம் அரசியல் அதிகாரத்தில் முழுமை பெறுவதைப் பார்க்கிறோம். அரசுக்கும் மதத்திற்கும் உரியதான பண்பாட்டு உறவினையும் இவ்வழக்கம் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. அரசியல் அதிகாரத்திற்கும், அதன் மூலம் பணத்திற்கும் ஆசைப்படும் இக்கால அரசியல்வாதிகளின் கலாச்சாரம்கூட இந்த நூற்றாண்டின் மக்கள் இயக்கங்களில் ஊடுருவிய ஆன்மிகத்தின் தொடர்ச்சியே. அரசியல் தலைவர்களில் சிலர் மனிதர்களைவிட உயர்ந்த 'மகாத்மாக்களாக' காட்டப்பட்டதன் பின்விளைவே ஆகும்.

உடைமையும் ஒழுக்கமும்

பழந்தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் வரலாற்றில் தமிழ்நாட்டில் கிளர்ந்தெழுந்த பக்தி இயக்கம் மிகப்பெரிய இடம் ஒன்றினைப் பெறுகின்றது. கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டில் அரும்பத் தொடங்கிய பக்தி இயக்கத்தின் வளர்ச்சி கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் மிகப்பெரிய வீச்சினைப் பெறுகின்றது. திருநாவுக்கரசரும் திருஞானசம்பந்தரும், பெரியாழ்வாரும் இவ்வளர்ச்சியில் கணிசமான பங்கினைப் பெறுகின்றனர்.

பக்தி இயக்கத்தின் ஆற்றல் வாய்ந்த கருவியாகப் பக்தி இலக்கியம் திகழ்ந்திருக்கிறது. பக்தி இயக்கத்தின் வெற்றிக்குரிய காரணங்கள் பலவாகும். அவற்றில் முதன்மையானது, பக்தி இலக்கியங்களைப் பாடியவர்கள் மானிட அனுபவங்களையே தம் இறை அனுபவமாக மாற்றிக் காட்டியது ஆகும். அன்புக்குரிய ஆணாகக் கடவுளும், அவன் அன்புக்கு ஏங்கி நிற்கும் பெண்ணாக மனிதனும் பக்தி இலக்கியத்தில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளனர். அன்புக்குரிய ஆணும் பெண்ணும் சேரும்போது குடும்ப அமைப்பு உருவாகிறது. பக்தி இலக்கியத்தில் கடவுள் கணவனாக மட்டுமின்றி, பிள்ளைக்குத் தந்தையாகவும் மாறுகிறான். சில ஆண்டுகள் கழித்து அவன் பிள்ளையும் திருமணத்திற்கு உரியவனாகிறான். இவ்வாறு குடும்ப அமைப்பின் வளர்ச்சி நிலைகளை பக்தி இலக்கியத்தில்

பரவலாகக் காணமுடிகிறது. எடுத்துக்காட்டாக திருநாவுக்கரசரின் தேவாரப் பாடல்களைக் காட்டலாம்.

1) 'வட்டணைகள் படநடந்துமாயம் பேசி

வலம்புரமே புக்கங்கு மன்னினாரே'

(திருவலம்புரம்- திருத்தாண்டகம்)

இது, காதல் வசப்பட்ட பெண் ஒருத்தி ஆணின் அன்புக்கு ஏங்கும் நிலை.

2) துறைகளார் கடல் தோணி புரத்துறை

இறையனார்க்கிவள் என் கண்டு அன்பாவதே

(திருத்தோணிபுரம் - திருக்குறுந்தொகை)

இது, பெண்ணைப் பெற்ற ஒரு தாயின் வியப்பு.

3) 'தலைப்பட்டாள் நங்கை தலைவன் தாளே'

(திருவாரூர் - திருத்தாண்டகம்)

இது, பெண் ஆணைத் தேடிக் கலந்து விட்ட செய்தி. அதாவது அவர்கள் கணவன் மனைவி ஆகிவிட்டனர்.

4) 'சூடினார் கங்கையாளைச் சூடிய துழனி கேட்டங்(கு)

ஊடினாள் நங்கையாளும்'

(திருவதிகை வீரட்டானம் - திருநேரிசை)

இது, மணவாழ்வின் ஊடல் பற்றிய படப்பிடிப்பு.

5) 'படைமலிந்த மழுவாளும் மானும் தோன்றும்,

பன்னிரண்டு கண்ணுடைய பிள்ளை தோன்றும்'

(திருப்பூவனம் - திருத்தாண்டகம்)

இது, மகனும் தந்தையும் தந்த திருக்காட்சி

6) ‘நங்கடம்பனைப் பெற்றவள் பங்கினன்

தென் கடம்பைத் திருக்கரக் கோயிலான்’

(திருக்கடம்பூர் - திருக்குறுந்தொகை)

இது, கணவனும் மனைவியும் பிள்ளையுமான சிறு குடும்பத்தின் அமைப்பு.

7) ‘குறவிதோள் மணந்த செல்வக் குமரவேள் காதை’

(திருப்பெருவேளூர் - திருநேரிசை)

இது, மகனும் வளர்ந்து மணந்து, மணமகன் ஆன கதை.

துறவு நெறியாகிய சமணத்தையும் பௌத்தத்தையும் எதிர்ப்பதற்குக் குடும்ப அமைப்பை முன்னிலைப்படுத்தியது பக்தி இயக்கம் எனலாம். அந்தச் சிந்தனையோடுதான் மானிட அனுபவங்கள் பக்தி அனுபவங்களாகக் காட்டப்பட்டன.

பக்தி இயக்கத்தின் வளர்ச்சிக்குக் காரணமாகத் தமிழ்நாட்டில் நிகழ்ந்த வரலாற்றுப் போக்கு, நிலவுடைமையின் வளர்ச்சியாகும். சங்க காலத்தின் இறுதிக் கட்டத்திலேயே தமிழ்நாட்டு வேந்தர்கள் ‘குளந்தொட்டு வளம் பெருக்கி’ புதிய பயிர் நிலங்களை உருவாக்கினர். பயிர் நிலங்களின் அளவோடு அவற்றுக்கு உரிமையாளரான கிழார்களின் எண்ணிக்கையும் பெருகியது அரசனுக்கு அருகிருந்த பார்ப்பனரும் கிழார்களும் இணைந்து வேள்வி நடத்தினர். (புறம். பா.எண்.166) சிவபெருமான் நிலவுடைமையோடு சேர்ந்த தெய்வமாக்கப்பட்டார். ‘உடையார்’ என்பது இறைவனைக் குறிக்கும் சொல்லாயிற்று. நிலவுடைமையால் குவிந்த செல்வம் காரணமாகச் சிவபெருமானுக்கு ‘மூலபண்டாரம்’ (திருவாசகம்) அதாவது, ‘அனைத்துச் செல்வங்களின் இருப்பிடம்’ என்றும் பெயர் வழங்கப்பட்டது.

காட்டிலே வாழும் வேட்டுவ வாழ்க்கையை விடவும், கால்நடை வளர்க்கும் காட்டு வாழ்க்கையை விடவும் நன்செய் வேளாண்மையை மையமாகக் கொண்ட மருதநில வாழ்க்கையிலே தான் செல்வம் குவிந்தது. மருத நிலத்தின் செல்வ வாழ்க்கையில் வசதியுடையோர் வீட்டுப்பெண்கள் உடல்உழைப்பில் இருந்து விலக்கப்பட்டனர். எனவே உழைப்பு சார்ந்த ஆடல்பாடல் போன்ற கலைகளிலிருந்து அவர்கள் விலக்கப்பட்டனர். வேளாண் நாகரிக ஆண்களின் திரண்ட செல்வக் குவியல் ஆடல்பாடல்வல்ல பழைய பாண் மரபினரை பரத்தையர் ஆக்கியது. "மருதத்தின் ஒழுக்க முறையான ஊடலின் சமூகப் பொருளாதார முக்கியத்துவம் எளிதில் புரியக்கூடியதே. மருதத்தின் வேளாண்மையின் வளர்ச்சியானது விரிவான தனி நிலவுடமை வளர்ச்சிக்கு அடிகோலியது - பொருளாதார ஆதிக்கத்தின் அடிப்படையான உபரி உற்பத்தியினை - மிகுந்த அளவில் நெல்லைச் சேமித்து வைப்பதனைச் சில பாடல்கள் வெளியிடுகின்றன. இத்தகைய செழுமையான நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பில் - வீரயுகத்தின் பெண்குலக் கலைஞர்கள் பரத்தையர்களாக மாறினார்கள். பரத்தமை சமுதாயத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட, மண உறவுக்கு வெளியே இன்பம்காணும் வாயிலாக விளங்கிற்று. ஏனெனில் சொத்துரிமைக்கும், குடும்ப பரம்பரை உரிமைக்கும் இடையூறு செய்யாத ஒரு தனியுரிமையாக இது திகழ்ந்தது. அப்படி இருந்த போதிலும் இது ஒரு மனிதாபிமானச் சிக்கலாகவும் அறைகூவலாகவும் மனையில் வாழும் கிழத்திக்கு இருந்தது. இதுபோன்ற உறவுமுறையில் ஊடல் ஆதிக்கம் செலுத்துகிறது" என்று பேராசிரியர் கா. சிவத்தம்பி திணைக்கோட்பாட்டினை விளக்குகிறார்.

சைவம் நிலவுடைமை சார்ந்து வளர்ந்த மதம் என்பதை அறிஞர்கள் ஆர். பானர்ஜி, ஜி.எஸ்.குரே போன்றவர்கள் விரிவாகவே எடுத்துக்காட்டி உள்ளனர். எனவே நிலவுடைமை சார்ந்து வளர்ந்த

'பரத்தைமை' என்ற நிறுவனத்தைச் சைவ சமயம் கண்டிக்கவில்லை; மாறாக, தேவரடியார், பதியிலார், உருத்திர கணிகையர், மாணிக்கத்தார், தளியிலார் என்ற பெயரோடு சோழ, பாண்டிய அரசுகளின் எழுச்சிக் காலத்தில் பரத்தமை கோயிலோடு சேர்க்கப்பட்டது. கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டில் தேவார மூவரில் ஒருவரான சுந்தரர் திருவாரூர்க் கோயிலில் ஆடுமகளிர் மரபில் வந்த பரவை நாச்சியார் என்ற பெண்ணைக் கண்டு, காதல் மணமும் செய்து கொள்கிறார். இக்கதை தொடங்கி பல்வேறு வகையில் சைவ மரபுகள் பரத்தைமையை அங்கீகாரம் செய்கின்றன. கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டில் தஞ்சைக் கோயிலில் ஆடல்வல்ல, 400 பணி மக்களை (நக்கன் என்ற பெயரில்) அமர்த்திய முதலாம் இராசராசன் அவர்களுக்குத் தலித்தளியே வீட்டு வசதி அளித்த செய்தியினையும் தஞ்சைக்கோயில் கல்வெட்டுக்களால் அறிகிறோம்.

நிறுவன சமயங்களாக வளர்ந்த சைவத்திற்கும் வைணவத்திற்கும் தமிழகத்தில் பெருங்கோயில்கள் பல உண்டு. அரசர்களாலும், அரசியல் அதிகாரம் உடையவர்களாலும் இக் கோயில்கள் ஆக்கப்பட்டன. பெருஞ்சொத்துக்களைக் கொண்டிருந்த இக்கோயில்கள், தங்கள் சமய எல்லையைக் கடந்து தத்தம் பகுதிகளில் பெருவாரியான அடித்தள மக்களின் பண்பாட்டைத் தீண்ட முற்படவில்லை. அதாவது பெருவாரியான அடித்தள மக்களின் நினைவுகளிலும், இலக்கியம் போன்ற பண்பாட்டு வெளிப்பாடுகளிலும் இவை தங்களுடைய ஆளுமையினைச் செலுத்த முடியவில்லை. இதனை மீறித் (விதிவிலக்காக) தடம்பதித்த பெருமை இரண்டு கோயில்களுக்கு மட்டுமே உண்டு. அவை சைவர்களின் மதுரை மீனாட்சி கோயிலும் வைணவர்களின் சீரங்கமும் (திருவரங்கம்) ஆகும்.

மதுரை, இன்றளவும் தமிழர்களின் பண்பாட்டுத் தலைநகரம் போலவே விளங்குகிறது. மதுரைமீனாட்சித் தெய்வம் பழந்தமிழரின் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் எச்சமாக விளங்குகிறது. மதுரை நகருக்கு அரசியாகி, திருமணத்திற்கு முன் பட்டம் சூடி, கணவனை விஞ்சிய பெருமை உடையதாக இத்தெய்வம் விளங்குகிறது. மதுரை வட்டாரத்தில் மட்டுமின்றி தமிழகத்தின் எல்லாப் பகுதியிலும் தாலாட்டு, ஒப்பாரி எனப்படும் நாட்டார் பாடல்களில் மீனாட்சியின் அழகு, பெருமை, அவள் குடும்பம் நடத்தும் பாங்கு, அவள் அண்ணன் தன் தங்கை மீது காட்டும் பாசம் ஆகியவை பதியப்பட்டுள்ளன. தாலாட்டு, ஒப்பாரி ஆகிய இரண்டும் பெண்களுக்கே உரிமையுடைய படைப்பிலக்கியங்கள் என்பதனை நாம் மறந்து விடக்கூடாது.

தமிழ்நாடு முழுவதும் பரவலாக வழங்கி வரும் தாலாட்டுப் பாடல் ஒன்று, மதுரை மீனாட்சி அவள் கணவன் சொக்கரோடு நடத்தும் குடும்பப் பாங்கினைப் பேசுகிறது. அச்சிடப்பட்ட தாலாட்டுப் பாடல் தொகுதிகளில் தமிழண்ணல், மா.வரதராசன், ஆறு அழகப்பன், அன்னகாமு, ஆகியோரது தொகுதிகளிலும் இப்பாடல் இடம்பெற்றுள்ளது. தனிநபர்கள் சேகரித்த, அச்சிடப்படாத பாடல் தொகுதிகளிலும் இப்பாடலைப் பலர் கண்டுள்ளனர். ஒருசில சொல் மாற்றங்களுடன் இப்பாடல் பெருமளவுக்கு ஒன்று போலவே கிடைத்துள்ளது.

மதுரைக்குத் தெற்கே
மழை பெய்யாக் கானலிலே
தரிசாக் கிடக்குதுன்னு - மீனா
சம்பாவ விட்டெறிஞ்சா
அள்ளி விதை பாவி - மீனாள்
அழகு மலைத் தீர்த்தம் வந்து
வாரி விதை பாவி - மீனாள்
வைகை நதித் தீர்த்தம் வந்து

சம்பா கதிரடித்து - சொக்கர்

தலித்துதிர்க்கும் கோட்டையிலே

சொர்ணக் கிளிபோல - மீனாள்

சோறு கொண்டு போனாளாம்

நேரங்கள் ஆகுதென்று - சொக்கர்

நெல்லெடுத்து எறிந்தாராம்

கல்லி எறிந்தாராம்

அலைத்த கூந்தலிலே

மயங்கி விழுந்தாளாம் - மீனாள்

மல்லிகைப்பூ மெத்தையிலே

சோர்ந்து விழுந்தாளாம்.

சொக்கட்டான் மெத்தையிலே

அழுகுரல் கேட்டு

அழகர் எழுந்திருந்து

வரிசை கொடுத்தாராம்

வையகத்தில் உள்ளமட்டும்

சீரு கொடுத்தாராம்

சீமையிலே உள்ளமட்டும் .

மானாமதுரை விட்டார்

மதுரையிலே பாதிவிட்டார்.

தல்லாகுளமும் விட்டார்

தங்கச்சி மீனாளுக்குத்

தளிகையிலே பாதிவிட்டார்.

இந்நாவாட்டுப் பாடலோடு இதுவரை கிடைக்காத பிற்பகுதி ஒன்று இக்கட்டுரையாளருக்குக் கிடைத்தது. 1982 ஏப்ரலில் மதுரை மாவட்டம் பரமக்குடி நகரின் புறமான அமைந்துள்ள 'காந்தி நகர்' என்னும் பகுதியில் தாழ்த்தப்பட்ட வகுப்பினைச் சேர்ந்த ஏழாட்டி ஒருவர் ஆய்வாளருக்கு இப்பாடலைப் பாடிக்காட்டினார். விளைந்த வயலைக் கொய்யப் பார்வையிட வருகிற இடத்திலிருந்து இந்த அடிகள் தொடங்குகின்றன

"அரிவுறுனி காணுமென்று - என் அய்யா கொக்கள்

ஆனைப்பிடி போல வீட்டார்

காரானை மேய்ந்திருந்து - என் அய்யா கொக்கள்

கதிராய்க்க வருவாராம்

போரானை மேய்ந்திருந்து - என் அய்யா கொக்கள்

பொலிபாய்க்க வருவாராம்

வாரிப் பொலியக்க - என் அய்யா கொக்கள்

வாரிப்பறையக் கேட்டாராம்

குவிக்கப் பொலியக்க - என் அய்யா கொக்கள்

குடுப்பமாணக் கேட்டாராம்

நெல்லடிக்க கோட்டை கட்டி - நல்ல என் மணமே

நெற்பொலியை விட்டாந்து

பொலியளந்து தூக்கிப்போட - என் மணமே கொக்கள்

போய் நெறகுத்தார் தூக்கப்பிட்டு

தாளி படிக்கப்போ - என் அய்யா

தப்பாத்தை மறந்தேதோ

வேகை படிக்கப்போ - என் அய்யா கொக்கள்

விட்டுக்கந்துப்போட்டு

இந்தப் புதிய பகுதியைப் பின்னர் காணலாம். தமிழ்மண்ணில் அழகப்பன், அன்னகாமு, வாதராசன் ஆகியோருக்குக் கிடைத்த பாடல்களில் தொடக்க அடிகள் புதிய வேளாண்மைப் பெருக்கத்தைக் காட்டுகின்றன. அதாவது புதிய நீர் கால்களை உருவாக்கி நஞ்சை நிலங்களில் அளவிலாப் பெருக்கும் சமூக வளர்ச்சிக் கட்டம் ஒன்றினை அடையாளம் காட்டுகின்றன. மனிதகுல வரலாற்றில் மக்கள் தொகை பெருகும்போதெல்லாம் கிடைக்கின்ற நீர்வளத்தைக் கொண்டு பயிர் நிலங்களில் அளவைப் பெருக்குவது ஒரு வரலாற்றுப் போக்காகும். இந்த அடிகள் சொக்கரின் துணைவி மீனாட்சியையும் வேளாண்மையோடு தொடர்புபடுத்துகின்றன. ஏனென்றால் பயிர்த் தொழில் என்பது சமூக வளர்ச்சியில் பெண்களால் கண்டுபிடிக்கப் பட்டதாகும். இவற்றோடு தொல்பழைய நம்பிக்கைகளும் கலந்து பெண் விதைப்புச் சடங்குக்கு உரியவளாகிறாள். இன்றளவும் மகப்பேற்று ஆற்றல் குறையாத மங்கலப் பெண்களே விதைநெல்லை அளந்தும், விதைப் பெட்டியை எடுத்தும் கொடுத்து வருகிறார்கள். இந்த நம்பிக்கையே மங்கலப்பெண் மீனாட்சியை விதைப்பு நிகழ்ச்சியோடு தொடர்புபடுத்தியது. இப்படித் தொடங்குகிற தாலாட்டு மீண்டும் குடும்ப அமைப்பிற்குள் புகுந்து கொள்கிறது. அதாவது. கணவன் மனைவியர்க்கு இடையில் சிறிய மன வருத்தங்கள் ஏற்படுகின்றன. இந்தச் செய்தி பெண்ணின் தாய்வீட்டுக்கு எட்டுகிறது. பெண்ணின் உடன்பிறந்தவன் (மீனாட்சியின் அண்ணனான அழகர்) திரண்ட சீர்வரிசைகளுடன் வந்து. தங்கை-மைத்துனர் இருவரின் வருத்தங்களையும் தணிவிக்கின்றார். கணவன். மனைவியரின் மன வருத்தங்களுக்கான காரணங்களைக் கண்டறிய அவர் முயலவேயில்லை. இந்தப் பாடல் காட்டும் நிகழ்ச்சி, நேற்றுவரை நமது கிராமப்புற வேளாண்சமூகத்தில் அன்றாட நிகழ்வே ஆகும். இதன் பொருள்

என்ன? பெண்ணுக்குச் சொத்துரிமை மறுக்கப்பட்ட சமூக அமைப்பில் பெண் தனக்குரிய பங்கினைத் திருமணத்தின்போது நகைகளாகவும் பின்னர், 'சீர் வரிசை' என்ற பெயரிலும் தொடர்ந்து பெற்றுக் கொள்ள முயலுகிறாள். அப்பொழுதும் நிறைவடையாது பிறந்த வீட்டிலிருந்து பெண் எடுத்தோ, பிறந்த வீட்டுக்குப் பெண் கொடுத்தோ தன் சொத்துடைமை உணர்வை நிறைவுசெய்துகொள்ளப் பார்க்கிறாள். முறைப்பெண் - முறை மாப்பிள்ளை என்ற வழக்கம் திராவிட நாகரிகத்தின் தனிப் பண்புகளில் ஒன்றாக அமைந்திருப்பதை நாம் எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும். குடும்ப அமைப்பில் உடைமை உணர்வுகள் மிகுந்த காலத்தில்தான் இவ்வுறவுமுறை வழக்கம் தோன்றியிருக்க வேண்டும்.

கட்டுரையாளருக்குக் கிடைத்த புதிய அடிகள் இந்தத் தாலாட்டின் வளர்ந்த நிலையினைக் காட்டுகின்றன. திலகவதியாரை சோழர் களத்துமேட்டிலிருந்து தாசி வீட்டுக்குச் செல்கிறார். நிலவுடைமையினால் பிறந்த செல்வச் செழிப்பு திலகவதியாரை நேரடியாகப் பரத்தமைக்குத் தூண்டுவது என்ற சமூக வளர்ச்சிப் போக்கினையும் தெளிவாகச் சுட்டிக்காட்டுகிறது.

இப்பொழுது மூன்றாவது ஒரு கேள்விக்கு விடை கண்டாக வேண்டும். தமிழ்நாட்டின் தனிப்பெருங்கடவுள் ஆகிய சிவபெருமான் இப்பாடலில் பரத்தமையோடு தொடர்பு படுத்தப் படுகிறார். வேறு சொற்களில் கூறுவதானால் பரத்தமை தெய்வத்தின் பேரால் நிலைப்படுத்தப்படுகிறது. இது எவ்வாறு நிகழ்ந்தது?

சங்க இலக்கியங்கள் காட்டும் மருதத்திணையின் பரத்தமை, நிலவுடைமையின் வளர்ச்சியில் நேரடியாகப் பிறந்ததாகும். அக்காலத்தில் இருந்த கோவில்கள் மிகச்சிறிய வழிபாட்டு இடங்களாக மட்டுமே விளங்கின. பின்னர் பக்தி இயக்கம் அரும்பிய

காலத்து அவை வழிபாட்டு இடங்களாக மட்டுமல்லாமல் இயக்கமையங்களாகவும் விளங்கின. பக்தி இயக்க எழுச்சியைத் தொடர்ந்து உருவான சோழ பாண்டியப் பேரரசுகளின் காலத்தில் கோயில்கள் கருங்கற்களால் அமைந்த பெரிய கட்டுமானக் கோயில்களாகத் தொடங்கின. ஊரின் விளைநிலங்களனைத்தும் இறைவன் பெயராலும் கோயிற் பார்ப்பனர், மேலாண்மை செய்த வேளாளர் ஆகியோர் பெயராலும் கோயிலோடு சேர்க்கப்பட்டன. எனவே கோயில்கள் மிகப்பெரிய சொத்துடைய நிறுவனங்களாக மாறின. பணப்புழக்கம், நீர் மேலாண்மை, மருத்துவம், நீதி, கலைகள் ஆகிய அனைத்தும் கோயிலோடு இணைக்கப்பட்டன. அலைந்து திரியும் பாணர் மரபும் வாழ்க்கையும் அழிக்கப்பட்டு ஆடல், பாடல் ஆகிய கலைகளோடு அவற்றிற்குரிய கலைஞர்களும் கோயிற் பணியாளர் ஆக்கப்பட்டனர். பெருங் கோயில்களின் வளர்ச்சியோடு தான் தமிழ்நாட்டின் நிலமானிய அமைப்பு முறை முழுமை பெற்றது. எனவேதான் 'பரத்தமை' என்ற நிறுவனத்தையும் கோயில் தன்னுள் இழுத்துக்கொண்டு, கட்டுப்படுத்தியது. இதன் பின்விளைவாக நிலமானிய முறையின் அனைத்து மனித மதிப்பீடுகளும் கடவுளுக்கும் சேர்க்கப்பட்டன.

கடவுள் சிறந்த நீதிபதியானார்; சிறந்த மருத்துவன் ஆனார்; சிறந்த பாட்டுப்புலவர் ஆனார்; இசைவாணர் ஆனார்; ஆடல் வல்லான் ஆனார்; நிலக் கிழார் ஆனார்; செல்வத் திரட்சியால் பரத்தை வீடு தேடிச் செல்பவராகவும் ஆனார். சைவ மதத்தின் நிலஉடைமைச்சார்பு சொக்கரை இப்படியொரு தோற்றங் கொள்ள வைத்ததில் வியப்பில்லை. இது அன்றைய நடைமுறையாகும். எனவே இத்தகைய தாலாட்டுகள் மக்கள் மத்தியில் பிறந்து எளிதாகப் பரவியுள்ளன.

சைவக் கோயில்களைப் போலவே வைணவக் கோயில்களும் 'பரத்தமை' என்ற நிறுவனத்தை அங்கீகாரம் செய்தவையே. இருப்பினும் 'நிலஉடைமைச்சார்பு' வைணவ நெறியில் சைவத்தின் அளவு வேரோடியதில்லை. கால்நடைவளர்ப்புப் பொருளாதாரச் சூழலில் திருமால்நெறி கால்கொண்டதே அதற்குக் காரணமாகும். தமிழகத்தின் பேரரசுகளின் வளர்ச்சியிலும் வைணவ நெறிக்குப் பெரும் பங்கில்லை. ஆகவே அது சைவத்திலும் பார்க்க மிகக் குறைந்த வளர்ச்சியினையே தமிழ்நாட்டில் பெற்றிருந்தது.

ஆய்வுக்குரிய தாலாட்டுப்பாடல் நிலவுடைமைக்கும் பரத்தமைக்கும் உள்ள தொடர்பைச் சமயப் பின்னணியில் காட்டுவதை நாம் இவ்வாறுதான் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும். 'வாய்மொழி இலக்கியங்கள் சமூகவளர்ச்சியின் பெரும் அசைவுகளையும் மதிப்பீடுகளையும் தம்முள் தவறாது பதிவு செய்து வைத்திருக்கின்றன' என்பது மேற்குறித்த தாலாட்டுப்பாடலால் தெளிவாக விளங்குகிறது.

அழகர்கோயில் அமைப்பும் தமிழகக் கோயில் அமைப்பும்

தமிழ்நாட்டில் ஆழ்வார்களால் பாடப்பெற்ற வைணவத் திருப்பதிகளில் ஒன்று அழகர்கோயில் ஆகும். ஆழ்வார்களில் ஐவர் இக்கோயிலைப் பாடியுள்ளனர். பெரியாழ்வார் மூன்று திருமொழி களும், ஆண்டாள் ஒரு திருமொழியும், நம்மாழ்வார் நான்கு திருமொழிகளும், திருமங்கையாழ்வார் இரண்டு திருமொழிகளும் இக்கோயிலின்மீது பாடியுள்ளனர். பூதத்தாழ்வார் இரண்டு பாசுரங்களில் மட்டும் இத்தலத்தினைப் பாடியுள்ளார். ஐவரும் பாடியுள்ள மொத்தப் பாசுரங்கள் 108 ஆகும்.

நிலக்குறுங்கோட்டில் (Latitude) 10.5 பாகையிலும், நிலநெடுங்கோட்டில் (Longitude) 78.14 பாகையிலும் அமைந்துள்ள அழகர்கோயில் மதுரை மாவட்டத்தில் மேலூர் வட்டத்தைச் சேர்ந்ததாகும். தோராயமாக இரண்டு ஏக்கர் நிலப்பரப்பில், தென்கிழக்கிலிருந்து வரும் மலைத்தொடர் கிழக்காகத் திரும்பும் இடத்தில் மலைச் சரிவில் இக்கோயில் அமைந்துள்ளது. இக்கோட்டையை உள்ளிடமாகக்கொண்டு வெளிக்கோட்டை ஒன்று தென்புறமாக நீண்டு அமைந்துள்ளது. இந்த உட்கோட்டைக்கு 'இரணியன்கோட்டை' எனவும், வெளிக்கோட்டைக்கு 'அழகாபுரிக் கோட்டை' எனவும் பெயர்கள் வழங்கப்படுகின்றன. இந்த

வெளிக்கோட்டை கி.பி. 15-ம் நூற்றாண்டில் இந்நிலப்பகுதியை ஆண்ட மாவலி வாணாதிராயர்களால் கட்டப்பெற்றிருக்க வேண்டும் எனத் தொல்லியல் அறிஞர் இரா. நாகசாமி கருதுகிறார்.[1]

" ராஜராஜப் பாண்டி நாட்டு ராஜேந்திரச் சோழ வளநாட்டுக் கீழிரணிய முட்டத்துத் திருமாலிருஞ் சோலை" என ஒரு கல்வெட்டு[2] இவ்வூரினைக் குறிப்பிடுகிறது.

கோயில் கருவறை

இக்கோயில் கருவறை வட்ட வடிவில் அமைந்துள்ளது. திராவிடம் நாகரம், வேசரம் என்னும் மூன்று வகை விமானங்களில் இது வேசர வகையினைச் சார்ந்தது. இவ்வாறு வேசர வகையில் அமைந்த கருவறைகள் தமிழ்நாட்டில் இதுவரை மூன்று மட்டுமே கண்டறியப்பட்டுள்ளன: 1) அழகர்கோயில் 2) நார்த்தாமலை விசயாலயச் சோழீசுவரம் 3) காஞ்சிபுரம் ஜுரகரேசுவரர் கோயில். இக்கருவறையின் பிரஸ்தரப் பகுதி (அதாவது சுவர்ப்பகுதி) இரட்டைச் சுவர்களை உடையது. இந்த இரண்டு சுவர்களுக்கும் இடையில் விசயாலயச் சோழீசுரத்தில் உள்ளது போல ஒருவர் மட்டுமே செல்லக்கூடிய அளவில் பிராகாரம் (திருச்சுற்று) ஒன்று அமைந்துள்ளது. மற்றுமொரு தனித்துவமான செய்தி, இச்சிறிய பிராகாரத்துக்கு 'நங்கள் குன்றம் பிராகாரம்' என்ற ஒரு பெயரும் வழக்கில் இருக்கிறது.

கருவறையின் அடிப்பகுதியில் கல்வெட்டுக்கள் ஏதுமில்லை. கட்டிடப் பொருள்கள் (Materials) பிற்காலத்தனவாகத் தோன்றினாலும் இந்த அமைப்பு (Plan) காலத்தால் மாறியதாகத் தோன்றவில்லை. "தென்னகத்தில் புதுக்கிக் கட்டும்போது விமானத்தின் முந்திய அமைப்பை அப்படியே பின்பற்றுவது வழக்கம்"

என்று சி. கிருஷ்ணமூர்த்தி கூறுகிறார்.[3] அழகர்கோயில் கருவறை அமைப்பு பிற்காலச் சோழர் (Imperial Cholas) காலத்திற்கு முந்தியது என்றும், அவ்வமைப்பில் குறிப்பிட்டுச் சொல்லும்படி பாண்டி மண்டலத்தில் இது ஒன்றே உள்ளது என்றும் கே.வி. சௌந்தரராஜன் கருதுவர்.[4] சகம் 1386 (கி.பி. 1464) -ல் எழுந்த ஒரு கல்வெட்டு திருமாலிருஞ்சோலை நின்றான் மாவலி வாணாதிராயன உறங்காவில்லிதாசன் ஆணையின்படி இக்கோயில் உபானம் (அடித்தளம்) முதல் ஸ்தூபி வரை திருப்பணி செய்த திருவாளன் சோமயாஜிக்கு குலமங்கலம் என்னும் சிற்றூர் தானம் செய்யப்பட்டதாகக் கூறுகிறது.[5]

தாயார் சன்னிதி மேலே சுவரின் அடிப்பகுதியில் ஒரு கல்லில் ஒரு கோடு வெட்டப்பட்டுள்ளது. அதனருகில் இக்கோடு "திருமாலிருஞ்சோலை நின்றான் மாவலி வாணாதிராயன் மாத்ராங்குலம்" என்ற கல்வெட்டு உள்ளது. (இக்கோட்டின் நீளமுடைய கோலையே அளவுகோலாகக் கொண்டு இத்தாயார் சன்னிதி இவ்வாணாதிராயனால் கட்டப்பட்டிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது).

கருவறைக் கடவுள் தோற்றம்

கருவறையில் நின்ற திருக்கோலத்தில் இறைவன் வழக்கம்போல் சீதேவி, பூதேவி ஆகிய இருதேவியருடன் நிற்கிறார். 'மருந்துச் சாந்துப்' பூச்சுக் கொண்ட கற்சிலையாகும் இது. எனவே இரண்டு அல்லது மூன்றாண்டுக்கொருமுறை 'தைலப் பிரதிஷ்டை' என்ற பெயரில் புதிய 'மருந்துச் சாந்து பூசும் திருவிழா' ஒன்று இங்கு நடைபெறும். இம்மூலத் திருமேனியில் குறிப்பிடத்தகுந்த அம்சம் ஒன்றுண்டு. பொதுவாக வைணவக் கோவில்களில் இறைவனின்

வலது மேற்கையில் உள்ள சக்கரம் ஆஸ்தானச் சக்கரமாகவே, அதாவது அணியாகவே அமைந்திருக்கும். இக்கோயில் இறைவன் கையில் சக்கரம் பிரயோகச் சக்கரமாக, செலுத்தப்படும் நிலையில் அமைந்து இருக்கிறது.

மகாமண்டபம்

அர்த்தமண்டபம் என்னும் சிறிய இடைகழி மண்டபத்தை அடுத்து மகாமண்டபம் அமைந்துள்ளது. இம்மண்டபத்திலுள்ள ஒரு கல்வெட்டால், "மிழலைக்கூற்றத்து நடுவிற்கூறு புள்ளூர்க்குடி முனையதரையனான பொன்பற்றியுடையான், மொன்னைப் பிரான் விரதமுடித்தபெருமாள்" என்பவன் இம்மண்டபத்தைக் கட்டிய செய்தி தெரிகின்றது. இம்மண்டபத்திற்கு 'அலங்காரன் திருமண்டபம்' என்ற பெயரும் வழங்கப்படுகிறது. இம்மண்டபத்தின் முன் அமைந்துள்ள சிறிய மண்டபத்திற்கு 'ஆரியன் மண்டபம்' என்று பெயர். பக்கவாட்டில் படிகளையும் யாளித்தூண்களையும் உடைய இதற்குப் 'படியேற்ற மண்டபம்' என்ற பெயரும் உண்டு. இம்மண்டபத்தில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டால் தோமராசய்யன் மகனான ராகுவராஜு என்பவனும் இம்மண்டபத்தைக் கட்டியதாக அறிகிறோம்.

மகாமண்டபத்திற்கு வடமேற்குத் திசையில் உயரமான மண்டபம் ஒன்று உள்ளது. இம்மண்டபச் சுவரில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டால் இம்மண்டபத்தைச் சடாவர்மன் சுந்தரபாண்டியன் கட்டினான் என்றும் இதற்குப் 'பொன் வேய்ந்த பெருமாள்' மண்டபம் என்பது பெயர் என்றும் தெரியவருகின்றது. இவனது காலம் கி.பி 1251-1271 ஆகும். மதுரைக் கோயிலில் உள்ள ஆயிரங்கால் மண்டபத்தைப் போலவே இம்மண்டபம் அளவில் சிறியதாக

அமைந்துள்ளது. கி.பி. 13-ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இந்த மண்டபம் ஒரு காலத்தில் கோயில் இறைவனுக்குரிய திருநாள் மண்டபமாகவும் பயன்பட்டிருக்க வேண்டுமெனத் தெரிகிறது. இம்மண்டபத்தைத் தொட்டுக் கொண்டே கோயிலின் முதல் மதில் அமைகின்றது. இதை அடுத்து வரும் இரண்டாம் திருச்சுற்றில் தாயார் சந்நிதியும் அதன் பின்புறம் திருவாழி ஆழ்வார் எனப்படும் 'சுதர்ஸன' சந்நிதியும் அமைந்துள்ளன. இரண்டாம் திருச்சுற்றில் வடக்கு நோக்கித் திரும்பும் இடத்தில் 'பள்ளியறை' உள்ளது. பள்ளியறைக்கு வடக்கே கருவறைக்கு நேர் பின்னாக உயர்ந்த ஒரு மண்டபத்தில் கிழக்கு நோக்கி 'யோக நரசிம்மர்' அமர்ந்துள்ளார். இவருக்கு 'உக்கிர நரசிம்மர்' 'ஜ்வாலா நரசிம்மர்' முதலிய பெயர்களும் உண்டு. இவரது சினம் தணிய நாள் தோறும் இவருக்கு எண்ணெய்க் காப்பிடுவர். இரண்டாம் திருச்சுற்றில் கிழக்கு நோக்கித் திரும்பும் இடத்தில் ஆண்டாள் சன்னிதி உள்ளது. அதற்கு முன்னால் யாகசாலையும், வாகன மண்டபங்களும் உள்ளன. இந்த இரண்டாம் திருச்சுற்று மதிலில் உள்ள கோபுரம் 'தொண்டைமான் கோபுரம்' என வழங்கப்படுகிறது. இக்கோபுரச் சுவரில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டால் இதனைச் 'செழுவத்தூர் காலிங்கராயர் மகனான தொண்டைமானார்' என்பவர் கட்டிய செய்தி தெரிய வருகின்றது.

இதுவரை அமைந்துள்ள கட்டிடப் பகுதிகளே கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் கோயிலின் அளவாக இருந்திருக்க வேண்டும். அதன் பின்னர் இக்கோபுரத்திற்கு வெளியில் உள்ள பரந்த நிலப்பகுதியில், விசயநகர அரசு காலத்துப் படைப்பான கல்யாணமண்டபம் அமைந்துள்ளது. இம்மண்டபத்தைப் பல சிற்பங்கள் அணி செய்கின்றன. இரணியன்வதம் செய்யும் நரசிம்மரின் இரண்டு தோற்றங்கள், குழலூதும் வேணுகோபாலன்,

திருவிக்கிரமன், பூமிவராகர், ரதி, மன்மதன் ஆகிய சிற்பங்கள் இம்மண்டபத்தில் உள்ளன.

இம்மண்டபத்தை உள்ளடக்கிய பகுதியே உட்கோட்டைப் பகுதியாகும். இவ்வுட்கோட்டையில் கிழக்கு மதிற்சுவரில் உள்ள கோபுரமே இராசகோபுரமாகும். இக்கோயிலின் இராசகோபுர வாசல் நிரந்தரமாக அடைக்கப்பட்டிருக்கிறது. இக்கோபுர வாசலில் உள்ள மூன்று கல்வெட்டுக்களில் சகம் 1435 (கி.பி. 1513)-இல் எழுந்த விசயநகர மன்னன் கிருஷ்ணதேவ மகாராஜாவின் கல்வெட்டே பழமையானதாகும்.[10] எனவே இந்த ராஜகோபுரம் கி.பி. 16ஆம் நூற்றாண்டுப் படைப்பாகும். இங்குள்ள பழமரபுக்கதையினை ஆய்வு செய்ததில் இக்கட்டுரையாளர் கி.பி. 1608க்கும் 1769க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் உத்தேசமாக 17ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் இக்கோபுர வாசல் அடைக்கப்பட்டு இருக்கலாம் என்ற முடிவுக்கு வருகிறார்:

இம்மூன்றாம் திருச்சுற்றுக்கும் வெளியில் வசந்த மண்டபம் என்ற பெயரில் ஒரு நீராழி மண்டபம் உள்ளது. கல்லால் ஆன இதன் கரைப்பகுதியில் நாயக்கர் காலத் தமிழெழுத்தோடு கூடிய இருநூறுக்கும் மேற்பட்ட இராமாயணக் காட்சிகளைக் கொண்ட ஓவியங்கள் வரையப்பட்டுள்ளன.

மலைச்சரிவில் அமைந்துள்ள கோயில் என்பதால் இக்கோயிலைச் சுற்றி தேர் ஓட இயலாது. எனவே இக்கோயிலின் தேர் வெளிக்கோட்டையின் சுவர்களை ஒட்டியே ஓடுகிறது. கல்வெட்டுக் குறிப்புகளால் இத்தேரின் பெயர் அமைத்த நாரணன் என்பதும் தேரோடிய வீதி ஒன்றின் பெயர் தியாகஞ் சிறியான் திருவீதி என்பதும் அவ்வீதியில் தேர்வரும்போது இறைவன் 'சடகோபன் பாட்டு' (நம்மாழ்வார் பாசுரங்கள்) கேட்கும் வழக்கம் இருந்தது என்றும் தெரிகிறது.[11]

தெப்பத்திருவிழா நடைபெறும் இக்கோயிலின் தெப்பக்குளம் இக்கோயிலுக்குத் தெற்கே இரண்டு கி.மீ. தொலைவில் பொய்கைக் கரைப்பட்டி என்ற ஊரில் அமைந்துள்ளது.

தமிழ்நாட்டு வைணவக் கோயில்கள் பொதுவாக வைகானசம், பாஞ்சராத்திரம் என்ற இரண்டு ஆகம நெறிகளில் ஒன்றையே பின்பற்றி வருகின்றன. வைகானசம் என்பது விகானஸ் என்ற முனிவரால் அருளப்பட்ட நெறியாகும். பாஞ்சராத்திரம் என்பது திருமாலாகிய இறைவனால் ஐந்து இரவுகளில் அருளப்பட்டது என்பது வைணவர்களின் நம்பிக்கையாகும். அழகர்கோயில் வைகானசர் நெறியைப் பின்பற்றும் கோயிலாகும். ஆனால் இக்கோயிலின் அர்ச்சகர்கள் தவிர ஏனையப் பிராமணப் பணியாளர்கள் அனைவரும் பாஞ்சராத்திர ஆகம நெறியினராவர். இவ்விரு நெறியாளரையும் கூர்ந்து நோக்கினால் பாஞ்சராத்திர ஆகமத்தினர் ஆழ்வார்களையும் வைணவ ஆசாரியர்களையும் அவதாரங்களாக ஏற்றுக்கொள்ளும் மிதவாதக் கொள்கையினர் (Liberals) என்பதும் வைகானசர் ஆழ்வார்களைப் பூசனை செய்யாத தூய்மைவாதக் கொள்கையினர் (Puritans) என்பதும் தெரிய வருகிறது.

அழகர் கோயிலின் அமைப்பு, ஆகமங்களால் வரையறுக்கப்பட்ட பொதுவிதிகளுக்கு உட்பட்டும் அவற்றை மீறியும் அமைவதனைப் பார்க்கலாம். வட்ட வடிவ விமானம், நங்கள் குன்றம் என உரிமைப் பெயர் சுட்டும் கருவறை, நரசிம்ம வழிபாடு இத்தலத்தில் சிறப்பிடம் பெறுவது, கோயிலைச் சுற்றாமல் தேர் ஓடுவது, இராசகோபுர வாசலை அடைத்து அதில் சிறு தெய்வத்தை அமர்த்துவது, அதில் இரத்தப்பலியிடுவது எனப் பொது விதிகளுக்கு உட்படாத பல நடைமுறைகள் இக்கோயிலுக்குள் அமைந்துள்ளன.

தமிழ்ப் பண்பாட்டு மரபுகள் மிக ஆழமான வேர்களை உடையன. அவற்றின் கணிசமான பகுதிகளை தமிழ்நாட்டுக் கோயிற் பண்பாட்டினை அறிவதன் மூலமாகவே நாம் உணர முடியும். அளவிலும் எண்ணிக்கையிலும் தமிழ்நாட்டுக் கோயில்கள் மிகப்பெரியன. "கோயில் கட்டடக் கலை குறித்து தமிழ்நாடு அளவிற்கு இந்தியாவில் வேறு நிலப்பகுதிகள் பெருமை கொண்டாட முடியாது" என்று கோயிற்கலை அறிஞரான கே.வி. சவுந்தரராஜன் குறிப்பிடுகின்றார்.[12]

வழிபடு கடவுளரைப் பல்வேறு இடங்களில் திருநிலைப் படுத்தி வழிபட்டு வந்துள்ளனர் தமிழர்.

"காடும் காவும் கவின்பெறு துருத்தியும்

சதுக்கமும் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பும்

யாறும் குளனும் வேறுபல் வைப்பும்" (திருமுருகாற்றுப்படை)

தமிழ்நாட்டுக் கடவுளர்களின் இருப்பிடங்களாக இருந்தன.

வழிபாட்டு நேரத்தில் மட்டும் கடவுள் மண்ணில் இறங்குவதாக எண்ணி, தொடக்க காலத்தில் கடவுளுக்குக் களம் இழைத்தனர். வேலனாகிய பூசாரி களத்தில் நின்று வெறியாடினான். கடவுளாகிய முருகன் அங்கு வந்தான். ("வேலனார் வந்து வெறியாடும் வெங்களத்து நீலப்பறவைமேல் நேரிழை தன்னோடும் ஆலமர் செல்வன் புதல்வன் வரும்" - சிலம்பு - குன்றக் குரவை)

பின்னர் மரத்தாலும் மண்ணாலும் ஆன கோயில்கள் அமைக்கப்பட்டன.

"இட்டிகை நெடுஞ்சுவர் விட்டம் வீழ்ந்தென

மணிப்புறாத் துறந்த மரஞ்சேர் மாடத்"

எனச் சங்கத்திலக்கியம்

மரத்தாலான கோயில் ஒன்றினையே குறிப்பிடுகின்றது. என்பர் ஆராய்ச்சியாளர். திருவாரூரில் இருந்த கோயில் ஒன்று கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் "பரவையுள் மண்டளி" (மண்தளி) - என வழங்கப்பட்டிருப்பதைச் சம்பந்தர் தேவாரத்தால் அறிகிறோம். எனவே அக்காலத்திலும் அக்கோயில் மண்ணால் அமைக்கப்பட்ட கோயிலாக இருந்திருக்க வேண்டும். கி.பி. 770-ல் எழுந்த ஆனைமலைக் குடைவரைக்கோயில் கல்வெட்டு அக் கோயிலை 'மாறன்காரி திக்கற்றளி' செய்து எனக் குறிப்பிடுகின்றது. எனவே மண்டளி, கற்றளி ஆகிய சொல் வழக்குகள் கட்டப்பட்ட பொருளால் கோயில்கள் வேறுபடுத்திக் கொள்ளப்பட்டதைக் காட்டுகின்றன. பின்னர் கற்களை அடுக்கிக் கோயில் கட்டும் முறையினை கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் பல்லவர்கள் தொடங்கி வைத்தனர். கோயிற் கட்டடக் கலை பெருமளவு வளர்ந்த பிறகு கோயில்களின் அமைப்பு விரிவாகின. கருவறை, இடைகழி, முகமண்டபம், முன் மண்டபம், பரிவார ஆலயங்கள், சுற்றாலைகள், மகாசாலைப்பகுதி, மடைப்பள்ளி பள்ளியறை, முதலாம் திருச்சுற்று, மதில் கோபுரம், இரண்டாம், மூன்றாம் திருச்சுற்று மதில்கள், கல்யாண மண்டபம், தெப்பக்குளம், வசந்த மண்டபம், தேர் மண்டபம் என காலந்தோறும் திருக்கோயிலின் அமைப்பு வளர்ச்சி பெற்றது. ஆயினும் கட்டுமானக் கோயில்களின் தொடக்க காலத்தில் அவை கருவறை, இடைகழி, சிறிய முன் மண்டபம், இவற்றோடு மட்டுமே விளங்கியிருக்க வேண்டும். (எ.டு.) "விஜயாலயச் சோழீச்சுவரம்"

திருக்கோயிலின் அமைப்பு வளர்ச்சியில் குறிப்பிடத் தகுந்த ஒரு கட்டத்தினை இங்கு நினைவிற்கொள்ள வேண்டும். கி.பி. 11ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் வரை தமிழ்நாட்டு சைவ, வைணவக் கோயில்களில் இறைவிக்கென்று (அம்மன், தாயார்) தனிச் சந்நிதிகள் அமைக்கும் வழக்கம் இல்லை என்பதை கோயிற்கலை அறிஞர்கள்

எடுத்துக்காட்டுகின்றனர். இது பொதுவிதியாக இருந்தாலும் 'அங்கயற்கண்ணி தன்னொடும் அமர்ந்த ஆலவாய்' என்று சம்பந்தர் பாடுவது போல ஒன்றிரண்டு விதிவிலக்குகளும் இருந்திருக்கலாம். என்றே தோன்றுகிறது

தமிழ்நாட்டுச் சமயத் தத்துவங்களும், கோயிலில் அமையும் திருவுருவங்களின் அமைப்பும், அவற்றிற்குரிய பூசனை நெறிகளும், திருக்கோயில் அமைப்பும் தனித்தனியே ஆகமங்களால் ஒழுங்கு செய்யப்பட்டிருந்தன. இந்த ஆகமங்களில் ஒன்றேனும் இப்பொழுது தமிழில் கிடைக்கவில்லை. ஆகமங்களைச் சிவபெருமானே அருளினார் என்பது சைவர்களின் நம்பிக்கை. சிவபெருமான் தன் பங்கில் அமர்ந்த மனைவிக்கும் ஆகமங்களைக் கற்பித்தார் என அப்பர் பாடுகின்றார்.

"இணையிலா இடைமாமருதீசர் எழு
பணையில் ஆகமம் சொல்லும்தன் பாங்கிக்கே"

(திருவிடைமருதூர்ப் பதிகம்)

என்பது தேவாரம். மெய்ப்பொருள் நாயனார் புராணத்தில் முத்தநாதன், நாயனாருக்கு ஆகமங்கள் கற்றுத் தருவதாகக் கூறுவதிலிருந்து அக்காலத்தில் தமிழில் ஆகம நூல்கள் இருந்திருக்க வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது.

"இறைவனார் அருளிய, ஆனால் இதுவரை யாரும் அறியாத ஒரு ஆகமநூல் கொண்டுவந்துள்ளேன்" என முத்தநாதன் கூறுவதிலிருந்து அக்காலத்திலேயே ஆகமநூல்களில் சில வழக்கில் இல்லாமல் மறைந்துபோய் விட்டன என்பதை உணரலாம். பெரும்பாலான கோயில்கள் வெவ்வேறு காலக்கட்டங்களில் மெல்ல மெல்ல வளர்ச்சி பெற்றிருப்பதால் அவை அனைத்தையும் ஆகம நெறிக்குள் கொண்டுவந்து விளக்க இயலாது. எடுத்துக்காட்டாக

ஒன்றைக் கூறலாம். சைவ, வைணவக் கோயில்கள் பெரும்பாலும் கிழக்கு நோக்கிய கருவறையினை உடையன. ஆயினும் சைவர்களின் முதற்கோவிலான சிதம்பரமும், வைணவர்களின் தலைப்பெருங் கோயிலான திருவரங்கமும் தெற்கு நோக்கி அமைந்துள்ளன. மேற்கு நோக்கி அமைந்த சைவ, வைணவக் கோயில்களும் தமிழ்நாட்டில் ஓரளவு காணப்படுகின்றன. தமிழ்நாட்டுக் குடைவரைக்கோயிலின் சந்நிதிகள் கிழக்கு, மேற்கு, தெற்கு, வடக்கு என எல்லாத் திசைகளையும் நோக்கி அமைந்திருப்பதைக் காணலாம். இந்த இடத்தில் குடைவரைக் கோயில்களைப் பொருத்த மற்றொரு செய்தியையும் நாம் நினைவில் கொள்ள வேண்டும். தொடக்கக் காலத்தில், அதாவது மண்ணாலும், மரத்தாலும், செங்கற்களாலும் அமைக்கப்பட்ட கோயில்களைப் பாடிய தேவார மூவரும், ஆழ்வார்களும் தாங்கள் வாழ்ந்த காலத்தில் ஒற்றைக் கல்லாலும் குடைவரையாகவும் அமைக்கப்பட்ட திருக்கோயில்களைப் பாடவில்லை. முதலாம் மகேந்திரவர்மன் எடுப்பித்த வல்லம், தளவானூர், மண்டகப்பட்டு கோயில்களை தேவார மூவரும் பாடவில்லை என்பது குறிக்கத் தகுந்தது. நம்மாழ்வாரால் பாடப்பெற்ற திருமோகூருக்கும் அழகர்கோவிலுக்கும் இடைப்பட்ட தொலைவு 20 கிலோமீட்டருக்கும் குறைவாகவே அமையும். இந்த இரண்டு கோயில்களையும் நம்மாழ்வார் பாடியுள்ளார். இவை இரண்டுக்கும் நடுவில் அமைந்துள்ள, கி.பி. 770இல் எடுக்கப்பட்ட குடைவரையான ஆனைமலை நரசிங்கப்பெருமாள் கோவிலை அவர் பாடவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தகுந்தது. கல்லைக் குடைந்து செய்யப்பட்ட கோயில்களைத் தேவார மூவரும், ஆழ்வார்களும், புனிதமானதாகக் கருதவில்லை போலும். "அவர்கள் அதனை 'உத்தமம்' என்று கருதாது 'அதமம்' என்று கருதினர் போலும்" என

வெ. வேதாசலம் போன்றோர் (தொல்லியல் துறையினர்) கருத்து உரைக்கின்றனர்

கோயில்களின் அமைப்பில் ஆகம வரம்பு மீறிய மற்றொரு செய்தியையும் இப்பாடத்தில் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். இசுலாமியர் படையெடுப்புக் காலத்தில் திருவரங்கம் கோயில் கொள்ளை அடிக்கப்பட்டு பல தொல்லைகளுக்குள்ளானதை "டில்லீசுவரனான துலுக்கன் திருவரங்கம் திருப்பதியிலேயும் வந்து புகுந்து ப்ரவேஸித்து ...... கருவுகலம் முதலானவைகளையும் கொள்ளையிட்டு அழகியமணவாளநாயனார், சேரகுல வல்லியார் முதலான விக்ரஹங்களையும் எடுத்துக்கொண்டு ஸர்வத்தையும் கொண்டு போகையில்" என்று குறிப்பிடுகிறது.[13] அதே கோயிலொழுகு, திருவரங்கன் ஆணையால் சாந்து நாய்ச்சியார் என்ற துலுக்க நாய்ச்சியார் திருவரங்கம் கோயிலில் திருநிலைப்படுத்தப்பட்டதனை "பெருமாள் நியமனத்தினாலே ராஜ மகேந்திரன் திருவீதியில் வடகீழ் மூலையிலேயே திருநடைமாளிகையிலேயே அறையாகத் தடுத்து அந்த டில்லீசுவரன் புத்திரியான ஸுரதாணியை சித்திரரூபமாக எழுதி வைத்து ப்ரதிஷ்டிப்பித்து" என்றும் குறிப்பிடுகிறது.[14]

இத்தகைய பின்னணியில் நாம் அழகர்கோயில் அமைப்பின் தனித்தன்மை குறித்து விளங்கிக்கொள்ளவேண்டும்.

இந்த ஒரு கோயிலை மட்டும் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளாமல், பொதுவாக தமிழகக் கோயில் அமைப்பு குறித்த பார்வையோடு இக்கோயிலை நாம் அணுக வேண்டும். ஒரு கோயிலின் அமைப்பையும் அதன் நடைமுறைகளையும் வகுப்பதில் எழுதப்பட்ட விதிகளுக்கும் மேலாக, அக்கோயில் அமைந்த நிலப்பகுதி, அந்நிலப்பகுதியின் அரசியல் வரலாறு, அந்நிலப் பகுதியில் வாழும் மக்களோடு காலந்தோறும் கோயில் கொண்டுள்ள உறவு ஆகியவை குறிப்பிடத்தகுந்த பங்கினை வகிக்கின்றன என்பதுதான் அது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. ஆய்வாளருக்கு நேரில் தெரிவித்த கருத்து. நாள்: 21.5.1976 இளையான்குடியிலுள்ள ஒரு கல்வெட்டால் இம் மதில் 'கோதண்டராமன் திருமதில்' என்ற பெயருடன் விளங்கியதைக் கல்வெட்டறிஞர் வெ.வேதாசலம் குறிப்பிடுகிறார்.
2. A.R.E. 4 of 1932.
3. C. Krishnamurthy, Thiruvorriyur Temple. (Unpublished thesis, Madras University), p.88.
4. K.V. Soundararajan, Art of South India - Tamil Nadu & Kerala, p. 103.
5. A.R.E. 307 of 1930.
6. A.R.E. 270 of 1930.
7. A.R.E. 83 of 1929.
8. A.R.E. 84 of 1929.
9. A.R.E. 331 of 1930.
10. A.R.E 83 of 1929.
11. A.R.E. 14 of 1932.
12. K.V. Soundararajan, Tamil Temple Architecture and Art. (Splendours of Tamil Nadu-Mulk Raj Anand (Ed/), p.36.
13. கோயிலொழுகு, (எஸ். கிருஷ்ணசாமி ஐயங்கார் பதிப்பு) 1976, ப.19.
14. மேலது, ப.29.

கள்ளரும் அழகரும் கள்ளழகரும்

அழகர் கோயிலில் ஆண்டுதோறும் சித்திரை மாதம் ஒன்பது நாள் நடைபெறும் சித்திரைத் திருவிழாவின்போது நான்காம் திருநாளன்று அழகர், கள்ளர் திருக்கோலத்துடன் மதுரைக்குப் புறப்படுகிறார். ஒன்பதாம் திருநாளன்று இரவு கோயிலுக்குத் திரும்பவும் வந்து சேர்கிறார்.

"துர்வாச முனிவரால் தவளையாகும்படி சபிக்கப்பட்ட சுதபஸ் முனிவரின் சாபவிமோசனத்தின் நிமித்தமாகவும், சுந்தரத்தோளுடையான் என்று ஸ்ரீ ஆண்டாள் மங்களாசாசனம் செய்த சுந்தரத் தோள்களுக்கு வருஷம் ஒருமுறை ஆண்டாள் சாற்றிக் கொடுத்த திருமாலையை ஏற்றுக் கொள்ளும் பொருட்டும் ஸ்ரீசுந்தரராஜன் 'கள்ளழகர்' திருக்கோலத்துடன் மதுரைக்கு எழுந்தருளுகிறார்" என்று கோயில்[1] அழைப்பிதழ், அழகர் மதுரைக்கு வருவதன் காரணத்தைக் கூறுகிறது.

இத்திருவிழாவில் அழகர், கள்ளர் திருக்கோலம் பூண்டு வருகிறார். 'நீ ஒருவர்க்கும் மெய்யனல்லை' என்று பெரியாழ்வாரும், 'வஞ்சக்கள்வன் மாமாயன்' என்று நம்மாழ்வாரும், இத்தலத்து இறைவனைப் - அழகரை - பாடியிருப்பதைக் காட்டி அக்காரணமாகவே அழகர், கள்ளர் வேடம் பூண்டு வருகிறார் என்று புராணிகர்கள் (புராண விரும்பிகள்) கருதுகின்றனர். இக்கருத்து பொருத்தமானதன்று.

கள்ளர் என்ற சாதியாரின் அடிதடியைப் பற்றியும் மேலூர்ப் பகுதியிலும் வாழ்கின்ற 'மேலநாட்டுக்கள்ளர்' என்ற பிரிவினர் போலவே அதன் வேட்டம்பிடி வருகிறார் அச்சாதியினரின் ஆசாரங்களுக்கேற்ற கொண்டாடும் அதன் பணிந்து வருகிறார் என்பது தெளிவான உண்மையாகும். கைக்கோளூராக வளைதடி என்னும் வளரித்தடி, சாட்டை போன்ற கட்ட கீழ்நாட்டுக் கள்ளர் சாதியில் ஆண்கள் இடுகின்ற கொண்டை தலையில் உருமால். அச்சாதியினர் பெரிதும் விரும்பி அணியும் வண்டிக்கடுக்கன் - இவையே கள்ளர் கோட்டத்தின் தோற்றமாகும்.

'வளைதடி' என்னும் வளரித்தடியை ஆங்கிலேயர் Vellari Thade என்றும் Boomrang என்றும் குறித்துள்ளனர். இக்கைத் தாக்கிவிட்டுக் குறிவைத்தெறிந்தவுடனே திரும்பி வரும் அமைப்புடைய ஆயுதம் இது. கீழ்நாட்டுக் கள்ளரும் சிவகங்கை புதுக்கோட்டைப் பகுதியில் வாழ்ந்த கள்ளரும் இக்கருவியைக் கையாளுவதில் பெரும்பங்கு பெற்றவர்கள். "வளரியை முதன்முதலாகப் பயன்படுத்திய கருவிகளில் வளரித்தடியும் ஒன்று" என்று கலைக்களஞ்சியம் கூறுகிறது.[3] 'மதுரை மாவட்ட அரசிதழ்' என்ற நூலை எழுதிய பிரான்சிஸ், தென்னிந்திய சாதிகளைப் பற்றிய நூல் எழுதிய எட்கார் தர்ஸ்டன், இராணுவ நினைவுகள் என்ற நூலை எழுதிய வெல்ஷ் ஆகியோர் தம் நூற்களில் இக்கருவியைப் பற்றிக் கள்ளர் இனத்தவர் இதைக் கையாண்ட முறை பற்றியும் நிறைய எழுதியுள்ளனர்.[4] சிவகங்கைச் சரித்திர அம்மானை என்ற நூல் பெரிய மருது வளரியினால் பல்லாரிராவின் தலையை அறுத்த செய்தியை

'செப்பவே தன்னைத் திருமால் முதலயிலே
பேசிவிட்ட சக்கரம்போல் பெரியமருது தெற்றினவன்
வீசி எறிய விலகாமல் பல்லாரா
தலையை நிலைகுலையத் தானறுத்துத் தாங்காடல்
வந்தவர் வடகரையில் வாய்க்காலில் போட்டதுவே'

என்று குறிக்கிறது.[5] தன்மபுத்திரன் எழுதிய வாளெழுபது என்ற நூலும் வளரியைக் குறிப்பிடுவதாக மீ. மனோகரன் எழுதுகிறார்.[6]

"வளரி என்னும் இவ்வாயுதம் இந்தியாவிலேயே தமிழ்ப் பகுதியிலேதான் பயன்படுத்தப்படுகிறது ....1883 மார்ச்சில் சிவகங்கைக்கு அண்மையில் இந்த 'பூமராங்குகள்' பயன்படுத்தப் படுவதை நேரில் காணும் வாய்ப்பு எனக்குக் கிட்டியது" என்று புரூஸ்புட் (Bruce Foote) குறிப்பிடுகிறார்.[7]

கைக்கொன்றாக வளரி ஏந்திய அழகருக்கு இடப்படும் கொண்டையும் கள்ளர் சாதியில் ஆண்கள் இடுகின்ற கொண்டையே. சாதாரணமாகப் பெண்கள் இடுகின்ற கொண்டையைப் போல பிடரியின் கீழ்ப்பகுதியில் தொடங்கி தோளை நோக்கிச் சரிந்ததாக இல்லாமல் நடுப்பகுதியில் இக்கொண்டை நேரானதாக அமைந் துள்ளது. (இச் சாதியினரில் வயதான ஓரிருவர் இக்கொண்டை இட்டிருந்ததை நான் நேரில் கண்டிருக்கிறேன்)

மதுரை இதழ் என்ற நூலெழுதிய நெல்சன், "கள்ளச் சாதியில் 15 வயது ஆன ஆண்மகன் தான் விரும்பும்வரை முடி வளர்த்துக் கொள்ளலாம். சிறு பையன்களுக்கு இந்த உரிமை இல்லை" (At fifteen a Kallan usually entitled to be considered a proficient and the time forth he is allowed to grow his hair as long as he pleases, a privilege denied to younger boys)[8] என்று குறிப்பிடுவது இச்சாதியில் ஆண்கள் கொண்டையிடும் வழக்கத்தை உறுதிப்படுத்துகிறது. வண்டிக்கடுக்கன் காது மடலோடு ஒட்டிய தில்லை. மிகப் பெரிய காது வளையம் இது. அடிப்புறத்தில் கல் வைத்துக் கட்டப்பட்டிருக்கிறது. இச்சான்றுகளால் அழகர் மேலநாட்டுக் கள்ளர் சாதியின் தோற்றத்தையே புனைந்து வரும் செய்தி உறுதிப்படுகிறது.

இக்கோயில், 'கள்ளழகர் கோயில்' என்றே கடந்த நூற்றாண்டிலிருந்து ஆவணங்களிலும் குறிக்கப்படுகிறது. இருப் பினும் ஆழ்வார்கள் பாசுரங்களில் மட்டுமின்றி இக்கோயில் உள்ள 123 **கல்வெட்டுக்களிலும் ஒன்றில் கூட இப்பெயர் வழங்கக் காணவில்லை.** அழகர் குறவஞ்சி, அழகர் கலம்பகம், அழகர் பிள்ளைத்தமிழ், அழகர் கிள்ளைவிடுதூது, இருபதாம் நூற்றாண்டி லெழுந்த சோலைமலைக் குறவஞ்சி ஆகிய இலக்கியங்களும் இதைப்பற்றி எந்தக் குறிப்பையும் தரவில்லை. அழகர் கிள்ளை விடுதூது அழகர் மதுரைக்கு வந்து வைகையாற்றில் இறங்குவதைப்பற்றி மட்டுமே பாடுகிறது. மதுரைக்கு வரும் அழகரை வரவேற்கும் வகையிலமைந்த அழகர் வருகைப் பத்தும், கள்ளர் வேடமிடுவதைக் குறிக்கவில்லை. சென்னை கீழ்த்திசை ஓலைச்சுவடி நூலகத்திலுள்ள திருமாலிருஞ் சோலைமலை "அழகர் மாலை" என்னும் நூல் மட்டும் (R 8462)'

"கள்ளக் குடிகட்கு உரிமை அமைத்தருள் காரணத்தால்

, கள்ளர்க்குரிய அழகப்பிரான் எனக் காதலுரைத் (து)

உள்ளத் துறையும் பிரானே அழகில் ஒப்பிலியே"

என்று கள்ளழகர் என்ற பெயரையும், கள்ளர்க்கு உரிமையுடையவர் அழகர் என்ற செய்தியினையும் குறிப்பிடுகிறது.[9]

அழகர் வருணிப்பு என்னும் பாடல் அழகர் கள்ளர் வேடமிடுவதைக் "கள்ளர் வேடம் தானெடுத்து கையில் வளைதடியும் தான் பிடித்து"[10] என்று குறிப்பதோடு அதற்குரிய கதையினையும் குறிக்கின்றது. (நாற்பது ஆண்டுகளுக்கு முன் குருசாமி என்பவரின் வேண்டுகோளுக்கிணங்க இராமசாமிக் கவிராயர் எழுதிய "பெரிய அழகர் வருணிப்பும்[11] கள்ளர் வேடத்தில் அழகர் வருவதை விரித்துரைக்கின்றது.

அழகர் வருணிப்ப கூறும் கதை இதுதான்; அழகர், கோயிலிருந்து மதுரை வரும் வழியில் கள்ளந்திரி தாண்டுகிறார். அப்போது,

"கள்ளர் வழி மறித்து - காயாம்பு மேனியை கலகமிகச் செய்தார்கள்

வள்ளலாரப்போது - நீலமேகம் கள்ளர்களைத்தான் ஜெயிக்க

மாயக்கணையெடுத்து - ஆதிமூலம் வரிவில்லில் தான் பூட்டி

ஆயர் தொடுத்துவிட - நரசிங்க மூர்த்தி இப்போது கள்ளருக்கு

கண்ணு தெரியாமலப்போ - என்செய்வோமென்று கள்ளர் மயங்கி நின்றார்

புண்ணாகி நொந்து கள்ளர் - காயாம்பூ மேனியிடம் புலம்பியே யெல்லாரும்

வழிவம்சமாய் - நீலமேகத்திற்கு வந்தடிமை செய்யுகிறோம்

ஒளிவு தெரியும்படி - ஆதிமூலம் உம்மாலவிந்த கண்ணை திறக்க வேணுமென்று

சொல்லி - கள்ளர் மார்க்கமுடனே பணிந்தார்"[12]

உடனே அழகர் "நான் வண்டியூர் சென்று மீண்டும் மலைக்குத் திரும்பும்வரை என் உண்டியலைத் தூக்கிக் கொண்டு வாருங்கள்" என்று கட்டளையிட்டார்.

இப்பகுதியில் நாட்டுப்புற மக்களிடம் வழங்கும் கதையும் இதே செய்தியைத்தான் சொல்கிறது. ஆனால் கள்ளந்திரி மண்டபம் தாண்டி வந்தபோது இந்நிகழ்ச்சி நடந்ததாக அழகர் வருணிப்ப

சொல்ல பக்கட்டப் பழங்கும் கதைபோ இச்சம்பவம் 'காவக் கிணற்றில் (காதக்கிணறு) நடந்ததாகவே கூறுகிறது. இவ்வூட்டு கருக்கிடையில் 5 கி.மீ. தொலைவு உள்ளது. பெரிய அழகர் வழங்கியம் காவக் கிணற்றில் இந்நிகழ்ச்சி நடந்ததாகவே கூறுகிறது. சிறிய அழகர் வழங்கியல் மற்றொரிடத்தில் "காவக்கிணர் கடந்தார் - என்னையன் கள்ளர் படியே தீர்த்தார்" என்று கூறுகிறது. கவிரயம் இப்பகுதி மக்களிடத்தில் "காவக்கிணறு கடந்தேன் கடந்தேன் கள்ளர் வேஷம் போட்டேன் போட்டேன்" என்று அழகர் சொல்வதாக வழங்கும் சொல்லடை (Proverbial phrase)யும் இக்கருத்தை உறுதி செய்வதால், கள்ளர் அழகர் ஊர்வலத்தை மறிக்க இடம் காவக்கிணறுதான் என்று உறுதியாகச் சொல்லலாம். இச்சொல்லடை நிகழ்ச்சி நடந்த இடத்தோடு அழகர் காவக்கிணறு தாண்டிக் கள்ளர் வேடமிடுவதாக ஏதோ உறுதி (சத்தியம்) செய்து கொடுப்பது போலவும் சொல்கிறது.

அழகர் ஊர்வலம் கள்ளர்களால் வழிமறிக்கப்பட்டது தொடர்பாக ஒரு சிறு சடங்கு மட்டுமே இப்பொழுது நடைபெறுகிறது. விழா முடிந்தபின் அழகர் தன் கோயிலுக்குத் திரும்பும் வழியில் தல்லாகுளம் பெருமாள் கோயிலுக்குச் செல்வதாக அழகர் எதிரேயும் பல்லக்கை மாங்குளம் கிராமத்தினரான கள்ளர் சாதியினர் சிலர் பெருந்திரளாக வழிமறிக்கிறார்கள். பல்லக்கை இரண்டு மூன்று முறை சுற்றி வந்தபின் பல்லக்கின் முன் கொம்பினை 'வழூராக்கனை' என்னும் சடங்கால் தாங்குகிறார்கள். ஒன்றிரண்டு நிமிடங்களுக்கு ஒரு நாடகம் போல இந்நிகழ்ச்சி நடந்தேறுகிறது.

வெள்ளியங்குன்றம் ஜமீன்தார் நாடகமாடியபோது அழகர்கோயில் "வெடக்குக்கோபுர கொத்தலும்" பாதுகாவல் பொறுப்பேற்றிருந்தார். அழகர் ஊர்வலம் திருமாலை நாடகல்

காலத்திலதான் மதுரை வந்தது. அதற்கு முன் சோழவந்தான் அருகிலுள்ள தேனூர் சென்றது. வெள்ளியங்குன்றம் ஜமீன்தாருக்கு சகம் 1591-இல் (கி.பி.1669-இல்) திருமலைநாயக்கர் வழங்கிய பட்டயம் கேடர்கள் (கள்ளர் எனப்படும் குப்பணர் சாதியினர்) இக்கோயிலின் நகைகளையும் பாத்திரங்களையும் கொள்ளையிட்ட[15] செய்தியைக் குறிக்கிறது. இப்பட்டயம் திருமலை நாயக்கர் மறைந்து பத்தாண்டுகளுக்குப் பின்னரே (Posthumous record) வழங்கப்பட்டுள்ளது. இதற்கு முன் சகம் 1489-இல் (கி.பி. 1567-இல்) விசுவநாதநாயக்கர் வழங்கிய பட்டயம் கள்ளர்கள் அழகர்கோயிலுக்கு வந்த பக்தர்களைக் கொள்ளையடித்துத் தொல்லை[16] கொடுத்த செய்தியைக் குறிக்கிறது.

இரண்டு பட்டயங்களிலும் அழகர் சப்பரத்தை மறித்த செய்தியோ கள்ளர் வேடம் பற்றிய குறிப்போ காணப்படவில்லை. எனவே நாயக்கராட்சியின் வீழ்ச்சியின்போது நாட்டில் அரசியல் தலைமை பலவீனமடைந்திருந்த காலத்திலேதான் இந்நிகழ்ச்சி நடந்திருக்கலாம் என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது.

அழகர் மதுரை வரும்போது தல்லாகுளம் பெருமாள் கோயிலில் கள்ளர் வேடத்தைக் களைந்து பெருந்தெய்வக் கோலம் புனைகிறார். திரும்பும்போது தல்லாகுளம் சேதுபதி மண்டபத்தில் மீண்டும் கள்ளர்வேடம் அணிந்து கொள்கிறார். தல்லாகுளத்திற்கும் வண்டியூருக்கும் இடைப்பட்ட பகுதியில் பெருந்தெய்வமாகவே காட்சி தருகிறார். தல்லாகுளத்தில் கள்ளர் வேடமிடும் இடத்தில் அழகரின் காவல் காவலனான பதினெட்டாம்படிக் கருப்பசாமிக்கு ஒரு கோயில் உள்ளது. அழகர் வரும்போது அந்த இடத்தில் அவரைப் பாண்டியர் மறித்துக் கொண்டதாகவும். அதனால் அழகர்கோயிலில் இருந்து கருப்பசாமி தல்லாகுளம் வந்த பாண்டி

முனியை விரட்டி விட்டு அவ்விடத்தில் கோயில் கொண்டு நிலையாக[17] அமர்ந்ததாகவும் மக்களிடையே ஒரு கதை வழங்கி வருகிறது. இக்கதையும், வேறு சில சான்றுகளும் கள்ளர் வேடத்தில் வந்த அழகர் ஊர்வலம் தல்லாகுளத்தில் வழிமறிக்கப்பட்டதோ என்ற ஐயத்தை எழுப்புகின்றன. இது, விரிவான மற்றொரு ஆய்வுக்குரிய செய்தியாகும்.

சித்திரை மாதம் அழகர் ஆற்றில் இறங்கும் திருவிழா, மதுரை தவிர பரமக்குடி, மானாமதுரை ஆகிய இரண்டு ஊர்களிலும் பெரிய அளவில் நடைபெறுகிறது. அங்கும் கள்ளர் வேடம் உண்டு. மதுரை சித்திரைத் திருவிழாவின் செல்வாக்கு காரணமாக இவற்றின் மறுவடிவங்களாகவே (duplicate) அவை காணப் படுகின்றன.

ஆழ்வார்களில் பெண்பாலரான ஆண்டாளுக்கு அழகரிடத்திலுள்ள ஈடுபாட்டின் காரணமாகவும், ஆண்டாள் சூடிக் கொடுத்த மாலையினைச் சித்திரை விழாவில் அழகர் சூடுவதனாலும், ஸ்ரீவில்லிப்புத்தூரிலும் மார்கழி மாதம் நடைபெறும் நீராட்டுக் திருவிழாவின் இரண்டாம் நாளில் இதே போன்ற கள்ளர் வேடம் இடப்படுகிறது. பெரும்பாலும் மதுரைப் பகுதியிலுள்ள வைணவக் கோயில்களிலும், நவராத்திரிக் கொலுவின்போது சில அம்மன் கோயில்களிலும் கடவுளுக்குக் 'கள்ளர்'வேடமிடுகின்றனர். இவ் வடிவத்தை அக்காலச் சமுதாயம் ஏற்றுக்கொண்ட விதத்திற்கு இவை சான்றுகளாகும்.

அழகரின் கள்ளர் கோலம், அதற்கான கதை, சடங்குகள், நம்பிக்கைகள் இவற்றிலிருந்து நம்மால் உண்மையாக நடந்த நிகழ்ச்சிகளை ஊகித்து உணர (infer) முடிகிறது.

அழகர் கோயிலுக்குத் தெற்கிலும் கிழக்கிலும் மேலநாட்டுக் கள்ளர்களே பெருந்தொகையாக வாழும் சாதியினராவர். அவர்கள்

வைணவ மரபினர் அல்லர். மிகப்பெரிய சொத்துடைமை நிறுவனமாகிய கோயிலோ ஒரு மலைப் பகுதியில் அமைந்துள்ளது. ஆள்வலிமையும் ஆயுதவலிமையும் உடைய கள்ளர் சாதியினர் தங்கள் மரபுவழி நாட்டுப் பகுதியில் நுழைந்து, மதுரைக்கு வரும் அழகரின் ஊர்வலத்தை மறித்துக் கொள்ளையிட முனைகின்றனர். கோயிலின் மேலாண்மையை ஏற்றிருந்த மேல்சாதியினர் 'கோயிலும் இறைவனும் உங்களுக்கும் பொது' எனச் சமரசம் (compromise) செய்து கொள்ள முன்வருகின்றனர். சமரசத்தின் வெளிப்பாடாக கோயில் நடைமுறை களில் கள்ளர்க்கு மரியாதைகள் வழங்கப்படுகின்றன. ஆடிமாதத் தேர்த் திருவிழாவில் நான்கில் மூன்று வடங்களை இழுக்கும் உரிமை மேல நாட்டுக் கள்ளர்க்கு வழங்கப்படுகின்றது. சித்திரைத் திருவிழாவில் அழகர்கோயிலுக்கும் தல்லாகுளத்திற்கும் இடைப் பட்ட பகுதியில், கள்ளர் சாதியின் ஆண்மகனைப் போல இறைவனுக்கு வேடமணிவித்து வரவும் கோயிலார் உடன்படுகின்றனர்.

நிலமானிய மதிப்பீடுகள் (Feudal values) வலிமையாக இருந்த அக்காலத்தில் 'கோயில் மரியாதை' என்பது கள்ளர் சாதியாருக்குக் கிடைத்த மிகப் பெரிய அங்கீகாரமாகக் கருதப் பட்டிருக்கின்றது; ஆகையால் அவர்களும் இதற்கு உடன்பட்டிருக் கின்றனர். வைணவ மதம் சார்ந்த கோயில், ஒரு பண்பாட்டுச் சமரசத்தை (cultural compromise) வெற்றிகரமாகச் செய்து முடித்துத் தன்னையும் தன் சொத்துக்களையும் காத்துக் கொண்டிருக்கிறது. நாளடைவில் கோயிலும் கள்ளழகர் கோயில் என்றே வழங்கப்படலாயிற்று. இதுவே அழகர், கள்ளழகர் ஆன கதையாகும். மதுரை நகரத்தின் அரசியல் தலைமை, வலிமையிழந்து போயிருந்த காலத்தில்தான் (உத்தேசமாக கி.பி. 1690-1742) இந்த நிகழ்ச்சி நடைபெற்றிருக்க வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது.

தமிழ்நாட்டு வைணவம் இதுபோன்ற பல அனுபவங்களைக் கொண்டிருக்கிறது. சான்றாக, ஆழ்வார் திருநகரி நம்மாழ்வார் திருவுருவத்தை முசுலீம் படையெடுப்புக் காலத்தில் பொதியமலை அடிவாரத்தில் ஒரு சுனையில் போட்டுவிட்டனர். பகையச்சம் நீங்கிய பின் அந்த இடத்தை அடையாளம் கண்டு ஆழமான சுனையிலிருந்து அந்த விக்கிரகத்தை ஒரு குறவன் எடுத்துத் தந்தான் என்பர். அவனுக்கு மரியாதை செய்யும் பொருட்டு, இன்றளவும் நாள்தோறும் சிறிதுநேரம் நம்மாழ்வார் விக்கிரகத்துக்கு, 'குறவன் கொண்டை' இடப்படுகிறது.

ஆகமரீதியான சடங்குகளோடு 'சம்பிரதாயம்' என்ற பெயரில் பல சடங்குகள் வட்டார வேறுபாடுகளோடு தமிழ்நாட்டு வைணவத்தில் கலந்துள்ளன. அவ்வாறான சடங்குகளில் பெரும் பாலானவை பிற்படுத்தப்பட்ட, தாழ்த்தப்பட்ட சாதியாருக்கு மதத்தின் எல்லைக்குள் பெருமளவு உரிமை தந்துள்ளன. "ஆசாரியர்களுடைய கருத்தில் உருவாகி உபதேச பரம்பரையிலேயே தனியாக வளர்ந்து வந்த தமிழ்நாட்டு வைணவத்திற்கும், ஆகமங்களையும் ஆகம சம்பிரதாயங்களையும் நேராகப் பின்பற்றி வந்த ஆலயங்களுக்கும் நேரான தொடர்பு கிடையாது" என்று வைணவ வரலாற்றை[18] வைணவ அறிஞர் ராமானுஜ தாத்தாச்சாரியார் விளக்குகிறார். ஆயினும் இச்சம்பிரதாயங்கள் பின்னர் ஆலய நடைமுறையோடு கலந்துவிட்டன. புதிய சம்பிரதாயங்களும் உருவாகி அவற்றையும் ஆலயங்கள் ஏற்றுக் கொண்டுவிட்டன.

இராமானுசருக்குப் பின் தமிழ்நாட்டு வைணவம் சாதி வேறுபாடுகளைத் தாண்டி சாதாரண மக்களோடு கலந்தது. அதன் விளைவாக இவ்வகையான நடைமுறைகளை வைணவம் விரும்பி ஏற்றுக்கொண்டது. இக்கருத்துக்குச் சார்பான நடைமுறைகளை

தமிழ்நாடு முழுவதும் வைணவக் கோயில்களில் காணலாம். தமிழ்நாட்டில் அரச ஆதரவை மிகக் குறைந்த அளவில் பெற்ற மதம் வைணவம்தான். எனவே நேரடியாகவே மக்களைத் தன்பக்கம் ஈர்க்க வேண்டிய சூழ்நிலையும் கட்டாயமும் அதற்கு ஏற்பட்டது. விளைவாக ஆகம வழிபாட்டு (great traditions) முறைகளும் நாட்டுப்புற வழிபாட்டு முறைகளும் (folk traditions) கலந்து வளர்ந்ததாகத் தமிழ்நாட்டை வைணவம் புதிய உருக்கொண்டது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. சித்திரைத் திருவிழா அழைப்பிதழ் - 1977, அழகர்கோயில் , ப.1
2. பெரியாழ்வார் திருமொழி, (நாலாயிரத் திவ்வியப்பிரபந்தம், திருவேங்கடத்தான் திருமன்றம் பதிப்பு, 1973, சென்னை) பா. 454, நம்மாழ்வார் திருவாய்மொழி, பா. 3140.
3. கலைக்களஞ்சியம், தொகுதி 6, ப. 684.
4. 'Welsh. Military Reminiscences' quoted by

   மீ. மனோகரன், 'வளரி' (கட்டுரை), மன்னர் கல்லூரி வெள்ளிவிழா மலர், சிவகங்கை, 1973 , ப.83.
5. சிவகங்கை சரித்திரக் கும்மியும் அம்மானையும், தி. சந்திரசேகரன் (ப.ஆ.), கீழ்த்திசை ஓலைச்சுவடி நூலகம், சென்னை, ப. 148.
6. மீ. மனோகரன், 'வளரி' (கட்டுரை)., மேலது, ப.81.
7. Edgar Thurston, Ethnographic notes in Southern India (Reprint), 1975, p. 558.
8. J.H. Nelson - Manual of Madurai. Vol. II, p.55.
9. திருமாலிருஞ்சோலைமலை, அழகர்மாலை, கையெழுத்துப் படி, R. 8462. கீழ்த்திசை ஓலைச்சுவடி நூலகம்,சென்னை, பா.12.
10. அழகர் வருணிப்பு, ஸ்ரீமகள் கம்பெனி பதிப்பு, ப.15.
11. இராமசாமிக் கவிராயர், பெரிய அழகர் வருணிப்பு, (ஜி. ராமசாமிக்கோன்) 9ஆம் பதிப்பு, மதுரை, ப.53.
12. அழகர் வருணிப்பு, பக். 6 & 7.
13. மேலது, ப.7.
14. தகவல் தந்தவர்: பா.அ.மலையாண்டி அம்பலம், கொடிக்குளம் 15.11.77

15&16 வெள்ளியக்குன்றம் ஜமீன்தாரிடமுள்ள செப்புப்பட்டயங்கள்

17. தகவல் தந்தவர்: சுப்பையாத்தேவர், ஆவியூர் (அருப்புக் கோட்டை 22.4.77)

18. அக்னி கோத்ரம் ராமானுஜ தாத்தாச்சாரியார், வரலாற்றில் பிறந்த வைணவம், ஸ்ரீசாரங்கபாணி தேவஸ்தானம், குடந்தை, 1973, ப.9.

மாற்று மரபுகளும் தமிழ்நாட்டு வைணவமும்

'நாட்டார்', 'நாட்டார் மரபு' ஆகிய சொற்கள் இன்று நாட்டார் வழக்காற்றியலில் பல்வேறு வகையான விளக்கங்களைப் பெற்றுள்ளன. ரிச்சர்டு டார்சன், வில்லியம் பாஸ்கம் (Richard M. Darson, William Bascom) போன்ற மேனாட்டு அறிஞர்களும் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை தே. லூர்து, ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் போன்ற தமிழ்நாட்டு அறிஞர்களும் இச்சொற்களுக்குப் பல விளக்கங்கள் அளித்துள்ளனர். இந்த ஆய்வுக்கட்டுரையில் 'நாட்டார் மரபுகள்' என்பன பின்வரும் பொருளிலேயே கொள்ளப்படுகின்றன.

1) வேதத்தையும் வேள்வியையும் தலைமையாகக் கொண்ட வைதிக நெறிக்கு மாறுபட்டவை.
2) பெருஞ்சமயங்களான சமணம், பௌத்தம் ஆகியவற்றை முறைப்படுத்தும் சாத்திரங்களுக்கும் ஆகம நெறிகளுக்கும் உட்படாதவை.
3) மிக அரிதாகவே இச்சமய நெறிகளின் செல்வாக்குக்கு (influence) ஆட்பட்டவை.

மேற்குறித்த சமயங்களில் சைவமும் வைணமும் தமிழ்நாட்டில் கால் கொண்டவை. ஆகம நெறிகளால் முறைப் படுத்தப்பட்டவை ஆகும். ஆயினும் தமிழ்நாட்டு மக்கள் திரளில் மிகப்பெரும்பான்மையினர் ஆகமங்களின் வழி நிற்கும் சைவ

வைணவ பெருஞ்சமயங்களின் எல்லைகளுக்கு உட்படாதவர் என்பதும் வெளிப்படை. மிகப் பழமையான வழிபாட்டு நெறிகளே (Primitive forms of worship) அவர்களின் சமயமாக அமைகின்றன. இந்த மக்கள்திரளின் வாழ்நெறிகள், நம்பிக்கைகள், சடங்குகள் பற்றிய மரபுகளே இக்கட்டுரையில் 'நாட்டார் மரபுகள்' என்று சுட்டப் படுகின்றன. தவிர்க்க இயலாதவாறு இந்நாட்டார் மரபுகளில் சிலவற்றை நிறுவன சமயங்களான சைவமும் வைணவமும் ஏற்றுக் கொண்டு உள்ளன. இவ்வாறு அவை ஏற்றுக் கொண்ட முறைகள் சமய நிறுவனங்களான பெருங்கோயில்களிலும் அக்கோவில்கள் தொடர்பான சடங்குகளிலும் காணக் கிடைக்கின்றன. அவ்வகையில் தமிழ் நாட்டு வைணவம் நாட்டார் மரபுகளை ஏற்றுக்கொண்ட முறைகள் பற்றியும் அவற்றின் காரணம் பற்றியும் இந்தக் கட்டுரை ஆராய்கிறது.

இக்கட்டுரையாளர் 1979-இல் நிகழ்த்திய கள ஆய்வில்[1] கிடைத்த செய்திகளே இக்கட்டுரைக்கான முதல் தரவுகளாகும். தஞ்சை மாவட்டம் திருக்கண்ணபுரம் சவுரிராஜப்பெருமாள் மாசி மாதம் மக நட்சத்திரத்தில் காரைக்காலை அடுத்த திருமலைராயன் பட்டினத்திற்குக் கடலாட எழுந்து அருளுகிறார். இந்த இரண்டு இடங்களுக்கும் இடைப்பட்ட தொலைவு 70 கி.மீ. ஆகும். திருமலைராயன் பட்டினத்தை அடுத்த கடற்கரையில் 'பட்டினஞ்சேரி' என்ற மீனவச் சிற்றூர் உள்ளது. இம்மீனவர்கள் திருக்கண்ண பரத்திலிருந்து பல்லக்கில் வரும் பெருமாளைத் திருமலைராயன் பட்டினத்தின் மேற்கு எல்லையில் எதிர் கொள்கின்றனர். அந்த இடத்தில் இருந்து தாங்கள் கொண்டு வந்த 'பவளக்காய்ச் சப்பரம்' என்னும் மிகப் பெரிய சப்பரத்தில் பெருமாளை அமர்த்துகின்றனர். அச்சப்பரம் நெற்கதிர்கொத்துகளால் அலங்கரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இப்பெருமாளை அவர்கள் தங்கள் வீட்டு மருமகன் என்று

அழைக்கின்றனர். சப்பரம் அவர்கள் ஊர் எல்லையைத் தொட்டதும் ஊரார் சார்பில் பெரிய மாலையும் பட்டும் சார்த்துகின்றனர். பின்னர் ஏறத்தாழ 200 பேர் அந்த சப்பரத்தைத் தங்கள் தோளில் தூக்கிக் கொண்டு 'மாப்பிளே' 'மாப்பிளே' என்று மகிழ்ச்சியுடன் உரத்த குரல் எழுப்பிக் கொண்டு, சப்பரத்தைக் குலுக்குகின்றனர்; இந்த நிகழ்ச்சியின்போது, அந்த மீனவ இனத்தைச் சார்ந்த பெண்கள் சப்பரத்திற்கு நேர் எதிரில் வந்து நின்று இறைவனை வணங்குவதில்லை. பெண்கள் மருமகனுக்கு எதிரே நிற்பதும், அவரை வணங்குவதும் 'வெட்கக்கேடு' என்ற தமிழ் நாட்டுப் பெண்களின் மரபுவழிக் கூச்சமே, இதற்குக் காரணமாகச் சொல்லப்படுகிறது.

ஐம்பது ஆண்டுகளுக்கு முன்வரை முதிய பெண்கள் ஓரமாக நின்று கொண்டு ஒரு சிறிய சுளகினால் தங்கள் முகத்தை மறைத்துக் கொண்டுதான் இறைவனைப் பார்ப்பார்கள், என்று ஒரு முதிய தகவலாளி குறிப்பிட்டார். கடற்கரை மணற்பகுதிக்கு வந்ததும் சப்பரத்தில் இருந்து இறங்கி இறைவன் மீண்டும் சிறிய பல்லக்கில் கடலுக்குள் சென்று நீராடிவிட்டு மீண்டும் கரைக்கு வருகிறார். கடற்கரையில் மீன் வலையையே கூரையாக வேய்ந்த ஒரு பந்தலுக்குக் கீழ் எழுந்தருளுகிறார். இப்பந்தலின் கால்கள் கட்டுமரங்களால் அமைக்கப்பட்டிருக்கின்றன. அந்த நாளிலும் அதற்கு முன்னும் பின்னுமான இரு நாட்களிலும் அவ்வூர் மீனவர்கள் மீன் பிடிக்கச் செல்வதில்லை. மீனோ புலாலோ உண்பதும் இல்லை. ஆனால் சிறுவர் சிறுமியர் உட்பட அனைவரும் மது அருந்தி இருப்பதைக் கள ஆய்வில் காணமுடிந்தது.

மதுரை மாவட்டம் அழகர்கோயிலில் சித்திரைத் திருவிழாவின்போது தாழ்த்தப்பட்ட, பிற்படுத்தப்பட்ட சாதியினர்

(தீட்டுக்கு உறுப்பான) தோலால் செய்த பைகளில் எடுத்து வரும் நீரை, உலா வரும் இறைவனின் திருமேனி மீது பீய்ச்சி அடிக்கின்றனர். வேறு சிலர் மிகப் பெரிய திரியினை வைத்து இறைவன் முன் சாமியாடுகின்றனர். வேறு சிலர் சாட்டைகளால் தங்களை அடித்துக் கொண்டு ஆடுகின்றனர். இந்த அடியவர்கள் அனைவரும் தென்கலைத் திருமண்(நாமம்)ணும், மார்பில் துளசிமாலையும் அணிந்திருக்கின்றனர். 1979 இல் இக்கட்டுரை யாளர் நிகழ்த்திய கள ஆய்வின்படி இவ்வாறு ஆடியும் பாடியும் வரும் மக்களில் பள்ளர், பறையர், இடையர், சேர்வை, தேவர், பிள்ளை, குறவர், சக்கிலியர், நாயுடு, நாயக்கர், ஆசாரி, வலைய ஈழப்பனார், அம்பலம் (கள்ளர்), வேளார் (குயவர்) ஆகிய சாதியினர் இடம் பெற்றிருப்பதைக் காணமுடிந்தது. இவர்களில் 34% இடையர், 20% பள்ளர் பறையர், 16% சேர்வை, 3% சந்தனக் குறவர், 3% சக்கிலியர் ஆக இருந்தனர்.[2]

கோவை மாவட்டம் காரைமடை ரங்கநாதர் கோயிலில் மாசி மாதம் பௌர்ணமியன்று நடைபெறும் தேரோட்டத் திருவிழாவில் இருளர், படகர் ஆகிய மலைச் சாதியினரும் போயர் (கொத்து வேலை செய்வோர்), மாதாரி (பறையரைப் போன்ற உழுதொழிலாளர்), தாசபளஞ்சிக செட்டியார்[3] ஆகிய சாதியினரும் பெருவாரியாகக் கலந்து கொள்கின்றனர். அழகர் கோயிலைப் போலவே இவ்வைணவக் கோயிலும் அடியவர்கள் திரி எடுத்து, சாமியாடு கின்றனர். திரி வளைந்ததாக உள்ளது. தோளில் தொங்விட்டுக் கொள்கின்றனர். ஆட்டுத்தோற் பைகளில் கோயில் தெப்பக்குளத்தி லிருந்து நீரெடுத்து வந்து கோயில் திருச்சுற்றில் விடுகின்றனர். நேர்த்திக் கடனுக்காக நூறு அல்லது இருநூறு முறை இவ்வாறு செய்கின்றனர். தென்கலைத் திருமண் (நாமம்) அணிந்து, துளசி மாலையினைக் கொத்தாக மார்பிலணிந்து கையிற்

சிறுபிரம்பொன்றேந்திப் பறை, மேளங்களுடன் சிலர் சாமியாடு கின்றனர். சாமியாடி வருவோர்க்கு அடியவர்கள் வாயில் 'கவாளம்' கொடுக்கின்றனர். 'கவாளம்' என்பது பலவகைப் பழங்களைச் சருக்கரை வெல்லத்துடன் சேர்த்துப் பிசைந்த உருண்டையாகும்.

வைணவம் வேதத்தின் தலைமையினையும் பிராமணர்களின் மேலாண்மையையும் ஏற்றுக் கொண்ட சமயமே ஆகும். வைணவக் கோயில்கள் பாஞ்சராத்திரம் அல்லது வைகானசம் என்ற ஆகம நெறிகளில் ஒன்றின்படியே அமைக்கப்பட்டு உள்ளன. பிராமணர் மேலாண்மையும் ஆகம நெறிகளும் சாதிக் கோட்பாட்டையும் தீண்டாமைக் கோட்பாட்டையும் ஏற்றுக்கொண்டுள்ளவையே. மேலும் வேதத்தின் தலைமையை ஏற்றுக்கொண்ட எல்லா மதங்களும் சாதிய அடுக்குமுறையையும் ஏற்றுக்கொண்டுள்ளன. ஆனால் மேற்குறித்த திருவிழா நிகழ்ச்சிகள் மூன்றும் பிராமணர் மேலாண்மை, சாதிக் கோட்பாடு, தீண்டாமைக் கோட்பாடு ஆகிய மூன்றையும் தகர்த்தெறியும் ஆற்றலோடு விளங்குகின்றன. இதை வைணவம் என்ற பெருஞ்சமயம் எவ்வாறு ஏற்றுக் கொண்டது என்பதே நாம் விடை தேட வேண்டிய பெருங்கேள்வியாகும்.

மேற்குறித்த மூன்று நிகழ்ச்சிகளும் கோயிலுக்கு வெளியே நடைபெறுகின்றன. இவை தவிர வைணவக் கோயில்களுக்கு உள்ளாக இன்றளவும் நடைபெறும் சில நிகழ்ச்சிகளும் விழாக்களும் வைணவத்தின் தத்துவ எல்லைக்கும் ஆகம எல்லைக்கும் புறம்பாக அமைவன. ஆண்டாளின் 'வாழித் திருநாமப்பாட்டு'

'திருவாடிப் பூரத்துச் செகத்துதித்தாள் வாழியே
திருப்பாவை முப்பதும் செப்பினாள் வாழியே
பெரியாழ்வார் பெற்றெடுத்த பெண்பிள்ளை வாழியே
பெரும்புதூர் மாமுனிக்குப் பின்னானாள் வாழியே'

என்று பேசுகிறது. வரலாற்று அறிஞர் கருத்துப்படி ஆண்டாள் கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிலும் பெரும்புதூர் மாமுனியாகிய இராமாநுசர் கி.பி. 12ஆம் நூற்றாண்டிலும் (1020-1140) வாழ்ந்தவராவர். வைணவ மரபும் ஆண்டாளுக்கு நெடுங்காலம் பிற்பட்டவர் இராமாநுசர் என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளும். இருப்பினும் ஆண்டாளுக்கு இராமாநுசர் 'அண்ணன்' என்று பேசப்படுவதற்கு பாசுரம் சார்ந்த மரபு ஒன்றை வைணவர்கள் காரணமாகக் காட்டுகிறார்கள். ஆண்டாள் தன்னுடைய நாச்சியார் திருமொழியில்,

"நாறு நறும்பொழில் சூழ் மாலிருஞ் சோலை நம்பிக்கு
நூறு தடா வெண்ணெய் வாய் நேர்ந்து பராவி வைத்தேன்
நூறு தடா நிறைந்த அக்கார வடிசில் சொன்னேன்
ஏறு திருஉடையான் இன்று வந்து இவைகொள்ளும் கொலோ"

என்று அழகர்கோயிலில் உள்ள திருமாலுக்கு நேர்த்திக் கடன் செய்து கொள்கிறார்.[4] ஆண்டாள், வைணவ மரபுப்படி திருமாலோடு ஐக்கியமான பின்னர் இந்த நேர்த்திக் கடன் நிறைவேற்றப்பட்டதாகச் செய்தி இல்லை. பின்னர் தன் காலத்தில் அழகர்கோயிலுக்கு வந்த இராமாநுசர் ஆண்டாளின் பாசுரத்தை நினைவு கூர்ந்து இந்த நேர்த்திக்கடனைத் தான் முன்வந்து செலுத்துகிறார். பின்னர் அங்கிருந்து அவர் திருவில்லிப்புத்தூர் சென்றபோது, அங்கே இறைவி ஆகிவிட்ட ஆண்டாள் அவரை எதிர்கொண்டு, 'அண்ணனே வருக' என்று வரவேற்றார். இந்தக் கதைமரபு பற்றி இராமாநுசருக்குக் 'கோயில் அண்ணர்' என்று பெயரும் ஏற்பட்டது.[5] தந்தையில்லாத இடத்தில் பெண்ணுக்கு வேண்டியனவும், சீரும் செய் அண்ணன் என்பது தமிழ்நாட்டு மரபு. தமிழ்நாட்டில் பிற்படுத்தப்பட்ட, தாழ்த்தப்பட்ட சாதியாரிடத்தில் இந்த மரபு இன்னும் வலிமை குன்றாமல் நடைமுறையில் உள்ளது. இம்மரபு பற்றியே காலத்தை

முன்பின்னாக மாற்றி இராமானுசர்க்கு ஆண்டாள் 'பின்ஆனாள்' (தங்கை) ஆக்கப்பட்டார் எனலாம்.

இவ்வகையான மரபுகளையும் சடங்குகளையும் வழக்கு களையும் தமிழ்நாட்டு வைணவம் எவ்வாறு ஏற்றுக் கொண்டது என்பதை உணர தமிழ்நாட்டு வைணவ ஆழ்வார்கள், ஆசாரியர்களுடைய வாழ்க்கையினைக் கூர்ந்து உணர வேண்டியது அவசியம் ஆகும். தமிழ்நாட்டின் பக்தி இயக்கம் பிராமணராலும் பிராமணரை அடுத்த மேல்சாதியினராலுமே தொடங்கப்பட்டது. சமண, பௌத்த சமயங்களை எதிர்த்து எழுந்த இவ்வியக்கத்தில் திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர், பெரியாழ்வார், தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார், திருமங்கை ஆழ்வார் ஆகியோரது பாடல்களும் செயல்களுமே வேகம் மிகுந்தவையாக இருந்தன. சாதி அடுக்கு (caste hierarchy) இறுகிப் போய் விட்ட அக்காலத்தில் தமக்குக் கீழ் உள்ள சாதியாரையும் பக்தி இயக்கத்தில் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டிய வரலாற்றுக் கட்டாயம் அவர்களுக்கு ஏற்பட்டது. 'ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரையும்' சேர்த்துக் கொள்ள திருநாவுக்கரசர் உடன்படுகிறார். 'நலந்தாங்கு சாதிகள் நாலினும் இழிந்த குலந்தாங்கு சண்டாள சண்டாளரையும்" ஏற்றுக் கொள்ள தமிழ்நாட்டு வைணவமும் ஒருப்படுகிறது. மறுபுறமாக, 'கௌணியர் கோன் ஞானசம்பந்தன்', என்றும் 'வேயர் கோன் விட்டு சித்தன்' என்றும் தம் குலப் பெருமை பாராட்டுவதும் நடைபெறுகிறது. ஆயினும் சாதிய மேன்மையா வைணவ மேன்மையா? எதை முன்னிலைப்படுத்துவது என்ற கேள்வி தமிழ்நாட்டு வைணவ எல்லைக்குள் மிகப் பெரிதாக எழுந்து நின்றது. இந்தக் கேள்விக்குத் தெளிவான விடையை[6] தொண்டரடிப் பொடியாழ்வாரே தம் பாசுரத்தில் முன்வைக்கிறார்.

"குளித்து மூன்றனலையோம்பும் குறிகொள் அந்தண்மை தன்னை
ஒளித்திட்டேன் என்கண் இல்லை நின்கணும் பத்தனல்லேன்"

இவ்வாழ்வார் மட்டுமின்றி ஏனைய ஆழ்வார்களும் திருமாலைப் பாடிய பாடல்கள் எளிமையும் ஏழ்மையும் மிகுந்த அடித்தள மக்களின் வாழ்வைப் படம் பிடிப்பதாகவே உள்ளன. திருமாலின் பத்து அவதாரங்களில் கிருஷ்ணாவதாரமே ஆழ்வார்களும் தமிழ்நாட்டு வைணவமும் தேர்ந்து கொண்ட அவதாரமாகும். இந்த அவதாரத்தில்தான் இறைவனின் 'சௌலப்ய குணம்' (எளிவந்த தன்மை) நிரம்பி இருக்கிறது. அதன்படி பாட்டுடைத் தலைவனான இறைவன் ஏழைக்குலத்தில் பிறந்து வளர்ந்தவன். அவன் திருடுகிறான்; பொய் சொல்லுகிறான்; அக ஒழுக்கம் இல்லாதவனாக இருக்கிறான்; கடுமையான உடல் உழைப்பு உடையவனாக இருக்கிறான்; எனவே பெருந்தீனிக்காரனாகவும் இருக்கிறான்; பகலெல்லாம் குடையும் செருப்பும் குழலும் கொண்டு மாடுமேய்த்து விட்டு அந்திப்போதில் வீடு திரும்புகின்றான்; அவன் தாய்,

பேடை மயிற்சாயல் பின்னை மணாளா
நீராட்டமைத்துவைத்தேன்
ஆடியமுதுசெய் அப்பனும் உண்டிலன்
உன்னோடு உடனே உண்பான்[7]

காலையில் குளிக்காது மாலையில் குளிக்கும் உழைப்பாளக் குடும்பத் தலைவியாகப் பேசுகிறாள். 'உன் திருமண நாள் நெருங்கிவிட்டது. நீ நாளையிலிருந்து மாடுமேய்க்கச் செல்ல வேண்டாம் என்று மகனை வேண்டுகிறாள்:

கண்ணாலஞ் செய்யக் கறியுங் கலத்து
அரிசியுமாக்கி வைத்தேன்

கண்ணா நீ நாளைத் தொட்டுக் கன்றின்பின

போகேல் கோலஞ் செய்(து) இங்கேயிரு.[8]

இவன் காதலித்து அழைத்து வந்த பெண் உயர்குலத்தைச் சார்ந்தவள். அந்தப் பெண்ணின் தாய்,

வேடர்மறக்குலம் போலே வேண்டிற்றுச் செய்(து) என்மகளை

கூடிய கூட்டமேயாக் கொண்டு குடிவாழுங் கொலோ[9]

என்று புலம்புகிறாள். அதாவது, உடன்போக்கிலே கொண்டு போன இடைக்குலத்தான் ஆகிய கண்ணன், வேடர்குலமும் மறக்குலமும் போலே எவ்வித சடங்கு சாத்திரங்களும் இன்றி இப்படியே குடும்பம் நடத்தத் தொடங்கி விடுவானோ என்று புலம்புகிறாள். சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் எளிமையும் ஏழ்மையும் நிறைந்த கிருஷ்ணாவதாரச் சமூகக் கதையின் பின்புலங்களை தயக்கமில்லாமல் தமிழ்நாட்டு வைணவம் ஏற்றுக் கொள்கிறது. அதனைக் கற்பனையில் மேலும் விரிவு செய்கிறது. இதன் விளைவாக இறைவனின் பண்புகளில் சிறந்த பண்பாக சௌலப்யம் (எளிவந்த தன்மை) முன்நிறுத்திக் காட்டப்படுகிறது.

ஆழ்வார்களும் பின் வந்த வைணவ ஆசாரியர்களும் சாதிக்கும் தீண்டாமைக்கும் எதிராக விளக்கங்கள் கூறுவதோடு அவற்றைச் செயலிலும் காட்டினர். திருவரங்கத்தில் வாழ்ந்த பெரிய நம்பி தாழ்த்தப்பட்டச் சாதியைச் சேர்ந்த மாறனேரி நம்பிக்கு இறுதிக் கடன்களைச் செய்கிறார். அவருடைய மாணவரான இராமாநுசர் வைசியரான திருக்கச்சி நம்பியை ஆசிரியராக ஏற்றுக் கொள்கிறார்; மேல்கோட்டை எனப்படும் திருநாரணபுரத்தில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களைக் கோயிலுக்குள் அழைத்துச் செல்கிறார்; தாழ்த்தப்பட்ட மக்களும் நாராயண மந்திரத்தை அறியும் உரிமை உடையவர்கள் என்பதையும் அவர்களுக்கும் வைணவ சமயத்தில் இடமுண்டு

என்பதையும் திருக்கோஷ்டியூரில் நிலைநிறுத்துகிறார். இராமாநுசருக்குப் பின் வந்த ஆசாரியர்கள் பிறவியினால் கற்பிக்கப் பெறும் உயர்வு இழிவுகளை வைணவம் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை என நிலைநிறுத்துகிறார்கள்.

'பாகவதனன்றிக்கே வேதார்த்த ஜ்ஞாநாதிகளையுடையவன்[10] குங்குமஞ் சுமந்த கழுதையோபாதி என்று சொல்லா நின்றதிறே' என்று கூறும் பிள்ளை லோகாச்சாரியார் திருமாலடியாரின்[11] சாதியை விசாரித்து அறிவது 'மாத்ருயோநி பரீக்ஷை யோடொக்கும்' (பெற்ற தாயின் கற்பைச் சோதித்து அறிவது போல) என்று கடுமையாகச் சாடுகிறார். அவருடைய மாணவரான அழகிய மணவாள நாயனார் தம் ஆசார்ய ஹ்ருதயத்தில் "பேச்சுபார்க்கில் கள்ளப் பொய்ந்நூல்களெல்லாம் க்ராஹ்யங்களே; பிறவி பார்க்கில்[12] அஞ்சாம் ஓத்தும் அறுமூன்றும் கழிப்பனாம்" என்கிறார். அதாவது, ஒருவனுடைய பிறவியைக் கொண்டு தீர்மானம் செய்வதானால் ஐந்தாவது வேதம் என்னும் பாரதத்தையும் அறுமூன்று பதினெட்டு அத்தியாயங்களை உடைய கீதையையும் நாம் இழந்துபோக வேண்டும். அது இயலாது. ஏனென்றால் தாழ்ந்த குலத்து மீனவப் பெண் வயிற்றில் பிறந்த வியாசர் அருளிய பாரதமும், 'பெற்றம் மேய்த்துண்ணும் குலத்தில் பிறந்த' கிருஷ்ணன் அருளிய கீதையும் வைஷ்ணவத்தின் உயிர் நூல்கள் ஆகும். இவ்வாறு கூறும் மணவாள மாமுனிகள் மீனும் பழைய வெண்ணெயும் உண்டாக்கும் நாற்றமும், திருமாலின்[13] துழாய் மணமும் ஒன்றாகுமா? எனில் 'ஆம்' என்கிறார்.

இன்னுமொரு கேள்வி எழுகிறது. சாதிய மேன்மை போலவே பக்தி இயக்க மூவர்கள் சமஸ்கிருத மொழி மேன்மையையும் கொண்டாடினர். எளிய மக்களின் வாழ்நெறிகளை

ஏற்றுக்கொண்ட வைணவம் இந்த எளிய மக்களின் மொழியினையும் ஏற்றுக்கொண்டதா? என்பதே அக்கேள்வி. ஆம் என்பதே இக்கேள்விக்கு வைணவமும் தரும் விடையாகும். 'செந்திறத்த தமிழோசை, என்ற திருமங்கையாழ்வாரின் பாசுரத்தைக் குறிப்பிடும் ஆசார்ய ஹிருதய ஆசிரியர் 'தமிழ்மொழியும் தோற்றமில்லாதது' என்கிறார். ('செந்திறத்த தமிழோசை என்பதனால் ஆகஸ்தியமும் அநாதி' என்பது அவர் கூறும் வசனமாகும்)[14] திருவாய்மொழி வேதத்துக்குச் சமமானது என நிறுவும் முயற்சி ஸ்ரீபராசரபட்டர், மணவாள மாமுனிகள் ஆகியோரால் தொடர்ந்து மேற்கொள்ளப் பட்டது. பட்டர் இக்கருத்தை விளக்க 'அலங்கார சுலோகம்' என்றே[15] மணிப்பிரவாள நடையில் ஒரு நூல் எழுதி உள்ளார். 'வடதிசை பின்பு காட்டி தென் திசை இலங்கை நோக்கி' என்னும் தொண்டரடிப் பொடியாழ்வாரின் பாசுரத்திற்கு உரையெழுத வந்த பெரியவாச்சான் பிள்ளை வடதிசை, 'ஆரியர்களின் முரட்டு சமஸ்கிருதம் வழங்கும் பிரதேசம்' என்பதாலும் தென்திசை 'ஆழ்வார்களின் ஈரத்தமிழ் நடையாடா நின்ற பிரதேசம்' என்பதாலும் திருவரங்கன் தெற்கு[16] நோக்கினான் என்பர்.

மேலே குறிப்பிட்ட செய்திகளிலிருந்து தமிழ்நாட்டு வைணவம் சாதிக் கோட்பாட்டையும் தீண்டாமைக் கோட்பாட்டையும் புறந்தள்ளிவிட்டு, எளிய மக்களிடையே தங்கள் மதத்தை நிறுவ முயன்றிருப்பது தெரிகிறது. இதன் விளைவாகவே வைணவ மதத்தின் ஜீயரிடம் வைணவத் தீட்சை (திருவடி சம்பந்தம்) பெற்றுக் கொண்டவரிடையே சாதிய ஏற்றத் தாழ்வுகள் கடைப்பிடிக்கப்படுவது இல்லை. இன்றளவும் இது ஒரு நடைமுறை உண்மையாகும்.

தமிழ்நாட்டுப் பெருஞ்சமயங்களான சைவம், வைணவம் இரண்டிலும் சைவத்தை விடவும் வைணவம் நாட்டார் மரபுகளைப்

பெருமளவு உள்வாங்கிக் கொண்டிருக்கிறது. அரசு ஆதரவை சைவத்தினும் வைணவம் குறைவாகவே தமிழ்நாட்டில் பெற்றிருந்தது என்பதும் வரலாற்று உண்மையாகும். இருப்பினும் வரலாற்றுப் போக்கில் சைவத்தைப் போலவே வைணவமும் தன்னை நிலை நிறுத்திக் கொண்டது. வைணவம் இயல்பிலேயே சைவத்தைப் போல உடைமை சார்ந்து அரசியல் சார்ந்து நிற்கவில்லை. ஏனென்றால் அது கால்நடை வளர்ப்புக் காலத்தைச் சேர்ந்த முல்லை நாகரிகப் பொருளாதாரத்தில் பிறந்த சித்தாந்தமாகும். வேளாண்மை நாகரிகப் பொருளாதாரமே உடைமை சார்ந்த சிந்தனைகளை வளர்த்தது. எனவேதான் சைவம் இறைவனை உடையார் (இருப்பவன்) என்றும் கோயிலை ஈச்சரம் (ஈசுவரம் - ஐசுவரியம் உடைய இடம்) என்றும் உடைமை சார்ந்து குறிப்பிட்டு வந்திருப்பதைக் காணலாம். ஓராயிரத்திற்கு மேற்பட்ட தமிழ்க்கல்வெட்டுக்களில் சைவக் கோயில்களின் இறைவன் 'உடையார்' என்று அழைக்கப்படுவதையும், வைணவக் கோயில்களில் அச்சொல் விலக்கப்பட்டு 'ஆழ்வார்' 'பரமசாமிகள்' ஆகிய சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுவதையும் நாம் உணர வேண்டும்.

இதுவன்றி மற்றும் ஒரு காரணத்தையும் நம்மால் உணர முடிகிறது. பக்தி இயக்கம் எழுந்தபோது சைவம் வைணவம் ஆகிய இரு சமயங்களும் வடமொழி வேதத்தின் தலைமையினை முழுமையாக ஏற்றுக்கொண்டன. காலப் போக்கில் தமிழ்நாட்டு வைணவம் வடமொழி வேதங்களின் இறுகிய பிடியிலிருந்து தன்னை விடுவித்துக் கொள்கிறது. "வேதங் கற்றான் ஒருவன் வந்தால் நாழிஅரிசியைக் கொடுத்துப் புறந் திண்ணையிலே கிட என்பார்கள். திருவாய்மொழி கற்றான் ஒருவன் வந்தால் அகத்துக்குள்ளே இடமளித்துக் கொடுப்பார்கள்", என்பதும் வைணவ உரையாசிரியர் கூற்றாகும். இதனால்தான் வேதத்தையும் வடமொழியையும் விலக்கி

ரிட்டு வைணவம் எளிய மக்களை நோக்கிச் செல்கிறது.
நழும் வைதிக வெறியும் தமிழ்நாட்டில் வேர் பிடிக்கவில்லை;
பிடிக்க இயலாது என்பதை வைணவ ஆசாரியர்களும், உரையாசிரியர்களும் நன்றாகவே புரிந்துகொண்டனர். எனவே அவர்கள் அடித்தள மக்களின் பண்பாட்டோடு சமரசம் செய்து கொண்டனர். இந்தப் பண்பாட்டுச் சமரசத்தை (cultural compromise) விழாக்களிலும் சடங்குகளிலும் குருபரம்பரைக் கதைகளிலும் நிலைப்படுத்தினர்.

திருமலைராயன் பட்டினத்துக் கடற்கரை மீனவர்கள் திருமாலை வீட்டு மருமகன் என்று கூறக் காரணத்தை ஒரு கதையாகக் கூறுகின்றனர். கடலுக்குரியவர்களான தங்கள் வீட்டில் பெருமாள் பணியாளாக இருந்து தங்கள் வீட்டுப் பெண்ணை அழைத்துக்கொண்டு ஓடிப்போய்த் திருமணம் செய்து கொண்டதாக வும், அதனால்தான் அவர் தங்களுக்கு ,மருமகனானார் என்றும் குறிப்பிடுகின்றனர். கூர்ந்து நோக்கினால், திருமாலின் மனைவி யாகிய திருமகள் பாற்கடலில் பிறந்தவள் என்ற வைணவ மரபினைக் கொண்டு தமிழ்நாட்டு வைணவம் மீனவர்களை வென்றெடுத்து இருக்கிறது என்பதை உணரலாம். எனவே அவர்கள் பெருமாளைத் தங்கள் வீட்டு 'மாப்பிள்ளை' என்று சொல்வதையும், தோளிலே தூக்கிக் கொண்டாடுவதையும், மீன்வலைப் பந்தலில் அமரச் செய்வதையும் அது அனுமதித்து இருக்கிறது. ஆண்டாளுக்கு இராமாநுசர் அண்ணனான கதையும் இவ்வாறுதான். அண்ணன்-தங்கை உறவென்பது எல்லாப் பண்பாடுகளிலும் மரியாதைக்குரியது. இருப்பினும் திராவிடப் பண்பாட்டில் அது மிகுந்த அழுத்தத்தினைப் பெறுகிறது. முறைப் பெண், முறை மாப்பிள்ளைத் திருமணம் என்பது (cross cousin-marriage) திராவிடப் பண்பாட்டின் தனிக்கூறுகளில் ஒன்றாகும். இது பிராமணர்க்கு மாறான (unbrahmanical) நெறி என்பர்.

இதன்படி உடன்பிறந்த ஒருவனும் ஒருத்தியும் அடுத்த தலைமுறையில் பெண் கொடுத்தும் எடுத்தும் சம்பந்திகள் ஆகியும் தங்கள் உறவை உறுதி செய்து கொள்கின்றனர். எனவே அண்ணன் சீர் தருவது என்பது அடுத்த தலைமுறைக்கும் உறவு தொடர்வதைக் குறிப்பதாகும். எனவேதான் தாய் குழந்தைக்குப் படைக்கும் தாலாட்டு என்னும் வாய்மொழி இலக்கியத்தின் நாயகனாக குழந்தையின் தந்தைக்குப் பதிலாக தாய்மாமன் முன்நிறுத்தப்படுகிறான். திராவிடக் குடும்ப அமைப்பில் இந்த அழுத்தமான உறவுநிலையைத் தமிழ்நாட்டு வைணவம் பயன்படுத்திக் கொண்டதால்தான் நான்கு நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின் பிறந்த இராமானுசர் ஆண்டாளுக்கு அண்ணனாகிறார். நாட்டார் மரபுகளை இவ்வாறு உள்ளிழுத்துக் கொண்ட வைணவர் கடவுளை இன்னும் எளிமையான பொருளாக்கினர்.

பூனை தன் குட்டியைத் தன் பொறுப்பாகக் கவ்விச் செல்வதைப் போல இறைவன் தானே பொறுப்பேற்று அடியவர்களை காப்பாற்றுவான் என்று ‘மார்ச்சால நியாயம்’ பேசினர். இவ்வகையான போக்கினால் தமிழ்நாட்டில் வைணவத்தின் ஒரு பிரிவினர் பிரிந்து சென்றபோதும் தம்முடைய நெறியைத் ‘தென்கலை’ என்று பெருமையுடன் அழைத்துக் கொண்டனர். இன்னும் விளக்கமாகச் சொல்வதானால் இந்தியத் தத்துவ மரபு வேத மரபு சார்ந்தது. இன்றளவும் இந்தியத் தத்துவ ஞானம் வேத ஞானமாகவே காட்டப்படுகிறது. தமிழ்ச் சமய வரலாற்றைக் கூர்ந்து நோக்குவோர் இக்கருத்தை ஏற்கவியலாது. தமிழ்நாட்டு வைணவமே அடித்தள மக்களின் மரபுகளை வேத மரபுக்கு மாற்று மரபாகக் கொண்டு வரலாற்றுப் போக்கில் தன்னைத் தற்காத்துக் கொண்டது. வேத மரபுக்கு மாற்றுமரபுகள் (Alternative tradition) குறித்த ஆய்வுகள் பெருகிவரும் காலத்து இக்கட்டுரையை அதற்குரிய முன்னுரைகளில் ஒன்றாகக் கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. திருமலைராயன் பட்டினம் கள ஆய்வு நாள் 13-3-1979
2. தொ. பரமசிவன், அழகர்கோயில் (மதுரை காமராசர் பல்கலைக் கழக வெளியீடு), 1989, பக் 193-194.
3. காரமடை (கோவை மாவட்டம்) கள ஆய்வு நாள் 22 & 23-2-1978
4. நாச்சியார் திருமொழி 9:6.
5. ஆறாயிரப்படி குருபரம்பரா பிரபாவம், கிருஷ்ணசாமி ஐயங்கார் பதிப்பு, திருச்சி, 1968, பக். 77-78
6. தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார், திருமாலை பாடல் : 25
7. பெரியாழ்வார் திருமொழி 3:3:3.
8. மேலது, 3:3:9
9. மேலது, 3:8:6.
10. ஸ்ரீவசன பூஷண தாத்பர்யஸாரம் (அண்ணங்கராசார்ய உரையும் பதிப்பு), காஞ்சிபுரம், வசனம் 236
11. மேலது, வசனம் 195-197.
12. ஆசார்ய ஹிருதயம் (பதிப்பு), சூர்ணை எண்: 165
13. மேலது, சூர்ணை எண் 202
14. மேலது, சூர்ணை எண் 128
15. இந்த அரிய நூல் திருக்கண்ணபுரம் கோயிலில் ஆண்டுதோறும் வைகுண்ட ஏகாதசித் திருநாளில் வாசிக்கப்படுகிறது. இந்த நூலின் ஏட்டுப்பிரதியொன்று இந்த ஆய்வாளரிடம் உள்ளது.
16. தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார், திருமாலை பாடல் பத்தொன்பதும் அதற்குரிய உரையும்

பலராம வழிபாடு

தொல்காப்பியம் காட்டாத சமயநிலைகளையும், தெய்வங்களையும் சங்க இலக்கியங்கள் நமக்குக் காட்டுகின்றன. தொல்காப்பியம் சில வழிபாட்டு முறைகளை நமக்குக் காட்ட, சங்க இலக்கியங்களில் கடவுட் கொள்கைகள் சமயங்களாகக் கால்கொண்ட நிலைமையைக் காணலாம். அவற்றுள்ளும் கலித்தொகையும் பரிபாடலும் ஏனைய சங்க இலக்கியங்களிலிருந்து பெரிதும் மாறுபட்ட சமயநிலையை அல்லது சமய வளர்ச்சியை நமக்குக் காட்டுகின்றன. அவற்றுள் குறிப்பிடத்தக்கது வாலியோன் என்னும் பலராமன் வழிபாடு ஆகும்.

தொல்காப்பியர் 'வாலியோன்' என்ற தெய்வப்பெயரை எங்கும் குறிப்பிடவில்லை. ஆயினும் உயிர்மயங்கியல் நூற்பா ஒன்று (286), 'பனைமுன் கொடி வரின்' என்று தொடங்குகிறது. இதைக் குறிப்பிட்டு மு. இராகவையங்கார், "இங்ஙனம் பனைக்கொடியைத் தனியே எடுத்துக்கொண்டு ஆசிரியர் விதி கூறுதலினின்று அக்கொடி அக்காலத்து வழக்குமிகுதி பெற்றிருந்தது என்பது பெறப்படும். இங்ஙனம் பிரபலம் பெற்ற பனைக்கொடி, நம்பி மூத்தபிரானான பலதேவர்க்கன்றி வேறெவர்க்கும் உரியதன்றென்பது கற்றோர் அறிவர்" என்கிறார். இக்கருத்து ஆராய்தற்குரியதே

மாலிருங்குன்றம் என்னும் திருமாலிருஞ்சோலைமலையில் பலராமன் (வாலியோன்) திருமாலோடு கோயில் கொண்டுள்ளதைப் பரிபாடல்(15) கூறும். பலராமன் வெள்ளை நிறமுடையவன்; கலப்பையை ஆயுதமாக உடையவன்; ஒரு கையில் உலக்கையினை[2] உடையவன்; பனைக்கொடியினை உடையவன்; பெருங்குடியன். இவன் ஒருமுறை ஒரு மரத்தடியில் சாய்ந்த வண்ணம் நீராடுவதற்காக, யமுனையைத் தன்னிடம் வருமாறு அழைக்கிறான். அவள் வராது போகவே தன் கலப்பைகொண்டு அவளைத் தன்னிருப்பிடத்திற் கிழுத்து நீராடுகிறான். இவனுக்கு 'ஹலாயுதன்' என்ற பெயரும் உண்டு. 'ஹலம்' என்ற வடமொழிச் சொல் 'கலப்பை' என்று பொருள்படும். திருமாலிருஞ்சோலையில் நேமியும் கலப்பையும் பொலிந்து நிற்பதாகப் பரிபாடலில்(15) இளம்பெரு வழுதியார் பாடுகிறார்.

தொல்காப்பியர் மருதநில மக்களாகிய உழவர்களின் தெய்வமாக வேந்தன் எனப்பெறும் இந்திரனைக் குறிப்பிடுகின்றார். இந்திரன் உழுதொழிலுக்கு வேண்டிய மழை தரும் தெய்வம், பலராமனைப் பற்றிய செய்திகளிலிருந்து பலராமனும் உழவர்களின் தெய்வமாகவே விளங்கியது தெளிவு.

"பலராமனுக்கு கலப்பைதான் ஆயுதம் என்று கூறுவதால் இவர் உழவர்களின் தெய்வமாக ஆகிவிட்டார்"[3] என்கிறார் அக்னிகோத்ரம் ராமானுஜ தாத்தாச்சாரியார்.

இன்று தமிழ்நாட்டில் இந்திர வழிபாடும் இல்லை. பலராமன் (வாலியோன்) வழிபாடும் இல்லை. உழவர்களின் தெய்வ வழிபாடு எவ்வாறு மறைந்தது என்ற கேள்வி எழுகிறது.

தமிழ்நாட்டில் பலராம வழிபாடு நிகழ்ந்ததற்கு இலக்கியங் களைத் தவிர ஒரு சிற்பச்சான்றும் உள்ளது. மாமல்லபுரத்தில்

கிருஷ்ண மண்டபத்தில் கிருஷ்ணன், பலராமன், நப்பின்னை ஆகிய மூவரும் இணைந்து நிற்கும் ஒரு சிற்பம் உள்ளது.[4] இச்சிற்பம் ஏறத்தாழ கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டினது என்பர்.[5]

"உடுப்பிக்கருகிலுள்ள குடலூர் என்ற கிராமத்தில் அதிசயமாக ஒரு பலராமர் கோயில் உள்ளது" என்று பி.ஆர். ஸ்ரீநிவாசன் கூறுகிறார்.[6]

சங்க இலக்கியங்களில் புறநானூறும், பரிபாடலும் பலராமனைத் திருமாலோடு சேர்த்து அவனுக்கு உடன்பிறந்தவனைப் போலக் குறிக்கின்றன. கபிலரும் நற்றிணையில் ஒரு குறிஞ்சித்திணைப் பாடலில்,

"மாயோன் அன்ன மால்வரைக் கவாஅன்
வாலியோன் அன்ன வயங்குவெள் ளருவி"[7]

என இருவரையும் ஒருசேரக் குறிக்கிறார். பரிபாடலும், கடலும் கானலும் போலவும் சொல்லும் பொருளும் போலவும் விளங்குவதாக இருவரையும் குறிக்கிறது. திணைமாலை நூற்றைம்பதில் ஒரு பாடலும் (58), யாப்பருங்கல விருத்தி மேற்கோள் பாடலொன்றும் (78), இலக்கணவிளக்கம் 738ஆம் சூத்திர மேற்கோள் பாடலும் இதே உவமையால் இவர் இருவரையும் விளக்கிப் பாடியமை நினையத்தக்க செய்தியாம். கடலின் நீலநிறமும், கரைமணலின் வெண்ணிறமும் கருதியே திருமாலையும், வாலியோனையும் இவை இணைத்துக் குறிப்பிடுகின்றன. இளம்பெருவழுதியார், பரிபாடலில் (15) இவர்கள் இருவரையும் 'காத்தலாகிய ஒரே தொழில் செய்யும் இருவர்' எனவும் குறிக்கிறார்.[8]

புலவர் கீரந்தையார் 2ஆம் பரிபாடலில், 'திருமாலே நீ வாலியோற்கு இளையன் என்பார்க்கு இளையனாகவும், முதியன் என்பார்க்கு முதியனாகவும் உள்ளாய்', என்கிறார். முதற் பரிபாடலில்

இளம்பெருவழுதியார் திருமாலே வாலியோனைத் தன்னகத்துக் கொண்டுள்ளதாகப் பாடுகிறார். நான்காவது பரிபாடலில், 'கருடக்கொடியுடைய திருமாலே! பனைக்கொடியும், நாஞ்சிற் கொடியும், யானைக்கொடியும் உனக்குரியவையே' என்கிறார் கடுவன் இளவெயினனார். பதின்மூன்றாம் பரிபாடலில் நல்லெழினியார், 'திருமாலே! துளவஞ்சூடிய அறிதுயிலோனும் நீயே! மாற்றார் உயிருண்ணும் நாஞ்சில் உடையோனும் நீயே! ஆதிவராகமும் நீயே!' என்று தெளிவாகவே கூறிவிடுகிறார்.

கடுவன் இளவெயினனார் கிருஷ்ணனின் நான்கு விபூகங்கள் எனப்படும் வாசுதேவன், சங்கர்ஷணன், பிரத்தியும்நன், அநிருத்தன் என்பவற்றை,

> "செங்கட் காரி கருங்கண் வெள்ளை
> பொன்கட் பச்சை பைங்கண் மாஅல்"[9]

என்று குறிப்பர். வெள்ளை பலராமனின் நிறம் மட்டுமன்று; வெள்ளை என்பதே பலராமனின் பெயர்களில் ஒன்று எனப் பிங்கல நிகண்டு கூறும்.[10] 'மேழி வலனுயர்த்த வெள்ளை', 'வெள்ளை நாகர்' எனச் சிலப்பதிகாரமும்[11] 'பொற்பனை வெள்ளை' என்று இன்னாநாற்பதும் பலராமனைக் குறிப்பிடும். கலப்பையினையுடைய பலராமனையே சங்கர்ஷணன் என்பர். 'சங்கர்ஷணன்' என்ற சொல்லுக்கே 'உழவன்' (Ploughman) என்று பொருள்' என ஜான் டவ்சனின் (John Dowson) இந்துக்கடவுள் புராணமரபு அகராதி கூறுகின்றது.[13] எனவே மருதநிலத்து உழவரை இந்திர வழிபாட்டிலிருந்து கிருஷ்ண வழிபாட்டுக்கு இழுக்கும் முயற்சி பரிபாடல் காலத்திலேயே தொடங்கி விட்டது எனலாம்.

சங்க இலக்கியங்களுக்குப் பிற்பட்ட திருக்குறள் 'விசும்புளார் கோமான் இந்திரன்'[14] என இந்திரனைக் குறித்தாலும்,

'வான் சிறப்பு' அதிகாரத்தில் மழைத் தெய்வமான இந்திரனைப் பற்றிய குறிப்பு ஏதும் இல்லை.

கடல் சார்ந்த நெய்தல்நிலத் தெய்வமாகத் தொல்காப்பியர் வருணனைக் குறித்தாலும், சங்க இலக்கியங்களிலேயே வருண வழிபாடு பற்றிய தெளிவான குறிப்புக்கள் இல்லை என்பதை நினைவில் கொள்ள வேண்டும். அதைப் போலவே இந்திர வழிபாடும் சங்க இலக்கிய காலத்திலேயே பின்னடைந்துவிட்டது போலும்.

சிலப்பதிகாரத்தில், பூம்புகாரில் இந்திரன் கோட்டம் இருந்ததாக இளங்கோவடிகள் குறிப்பிடுகின்றார். புகார் நகர மக்கள் இருபத்தெட்டு நாள் இந்திரவிழா எடுக்கின்றனர். "தமிழ் வேந்தர்கள் இந்திரனோடு சேர்ந்து நின்று போரிட்டுத் தானவர்களை வென்றார்கள் என்பது போன்ற புராணச் சிந்தனையின் வளர்ச்சியினை இவ்விழா எடுத்தற்குரிய காரணத்தில் காண்கிறோம்.... இவ்விழா அரசியல், சமுதாயம், சமயம் அனைத்தும் இணைந்துள்ள ஒரு விழாவாக உள்ளது" என்று குறிப்பிடும் ப. அருணாசலம் அடுத்து ஒரு ஐயத்தைக் கிளப்புகின்றார். "இந்திர விழவூரெடுத்த காதையில் சோழர்களுக்கு ஏதோ தீங்கு ஏற்பட்டுவிட்டதன் எதிரொலிகளாகச் சில வரிகள் உள்ளன.

"வெற்றிவேல் மன்னற்கு உற்றதை ஒழிக்க"(65)

"வெந்திறல் மன்னற்கு உற்றதை ஒழிக்க" (79)

"வெற்றி வேந்தன் கொற்றம் கொள்க"(85)

எனக் கூறிப் பலியூட்டுகின்றனர். இங்கு வேந்தற்கு உற்ற ஊறு யாது? இந்திரவிழா ஒரு சாந்திவிழாவா?"[15] என்று வலிவான ஓர் ஐயத்தையும் எழுப்புகின்றார்.

இந்திரவிழாவும் புகாரின் கடற்கரையில் நிகழ்வதாகவே இளங்கோ குறிக்கிறார். மருதநிலத் தெய்வத்துக்கு நெய்தல் நிலத்தில்

விழா நடைபெறுகிறது. இந்திரனுக்கு உரிய திசை கிழக்கு என்பர். கடற்கரையோரத்து மக்கள் கடலை நோக்கி - கிழக்கு நோக்கி இந்திரனை வழிபட்டார்களோ என்றெண்ணத் தோன்றுகிறது.

இந்த விழாவில் உழவர்களுக்கும் பங்கில்லை. இந்திரனுடைய வச்சிரப்படையை எடுத்துவந்து நீராட்டுவோர் 'வச்சிரக்கோட்டம் மதக் களிறுகள்' என்கிறார் இளங்கோ. 'பகடுகளும்' வணிகருக்குள் என வணிகரிடம் கூறுகிறார் சமூகத்தில் மேற்தட்டில் வாழ்ந்த மக்களின் விழாவன்றி, உழுதொழில் செய்வோரின் விழாவாக இது இல்லை.

இந்திரனும் நீர்வளம் உலகத் தலைவனான இந்திரனைப் பறை வேண்டி எடுத்த விழாவன்று அது என்பது தெளிவு. எனினும் குன்றக்குறவர், பத்தினித் தெய்வமாகிய கண்ணகி மழை வளம் தருவாள் என்று வேண்டி வழிபடும் செய்தியைச் சிலப்பதிகாரத்திலே,

'ஒருமுலை இழந்த நங்கைக்கும்
பெருமலை துஞ்சாது வளஞ்சுரக்க எனவே'[16]

என்ற அடிகளில் காண்கிறோம். சிலம்பின் காலத்து மழைத்தெய்வ வழிபாடு வீரவழிபாட்டில் கலந்துவிடுகின்றது. மணிமேகலை.

'மண்டைய ஞாலத்து மழைவளந் தருஉம்
பெண்டிர்'[17]

என இக்கருத்தை மேலும் விளக்குகிறது.

ஆடிப்பாவையைச் சேர்ந்தவர்கள் இந்திரனுக்கும் படையல் முன்புறமிருக்கிறார் கிருஷ்ணன் அதைத் தடுக்கிறான். நந்தகோபனை நோக்கி 'தந்தையே! நாம் உழவர்களுமல்லர், வணிகருமல்லர். இந்திரனுக்கும் நமக்கும் என்ன தொடர்பு? கால்நடைகளும் மலையுமே நமது தெய்வங்கள்' என்கிறான் மேலும் தானே அந்த

வகையாக நின்று அந்தப் பகைமையினை ஏற்கிறான் 'இந்திர வழிபாட்டைத் தன்னை நோக்கித் திருப்பிய கிருஷ்ணன் இவ்வழியிலேயே தலைவனானான்' என்று வில்கின்ஸ் (Wilkins) கருதுகிறார்.

இந்திரனுக்கும் கிருஷ்ணனுக்கும் நடந்த போராட்டத்தை ஆரியர் ஆரியர் அல்லாதார் போராட்டத்தின் ஒரு பகுதியாகக் காண்கிறார் எஸ். ராதாகிருஷ்ணன்.

இந்திரன் ஆயர்களிடம் சினத்தைக் காட்டிப் பெருமழை பொழிய, கிருஷ்ணன் கோவர்த்தன மலையைக் குடையாகப் பிடித்து அவர்களைக் காக்கிறான். இது விஷ்ணுபுராணம் தரும் செய்தி.

கலப்பையேந்திய பலராமன் கண்ணனோடு எப்பொழுதும் இணைந்திருக்கிறான். கிருஷ்ணன் அவதாரங்களில் பலராம அவதாரமும் ஒன்று என்றும், விஷ்ணு கண்ணனாக அவதரித்த பொழுது அவரது பள்ளிப்படையாகிய ஆதிசேடனே (இராமாவதாரத்தில் இலக்குவனாக வந்ததுபோல) பலராமனாக வந்தான் என்றும் புராணங்கள் கூறும். எனவே கிருஷ்ணனுடைய இந்திர எதிர்ப்பில் பலராமனுக்கும் பங்குண்டு.

கிருஷ்ணாவதாரம் பற்றிய கதைகள் சங்க இலக்கியக் காலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில் நிலவின. முல்லைநிலத் தெய்வமான மால் வழிபாட்டோடு புராணங்கள் கூறும் கிருஷ்ணாவதாரச் செய்திகளும் கலந்துவிட்டதைச் சங்கப் பாடல்களில் காணலாம்.

புகார்க் காண்டத்தில் சோழநாட்டில் இந்திரன் பெற்ற சிறப்புக்களைக் கூறிய இளங்கோவடிகள், மதுரைக் காண்டத்தின் தொடக்கத்தில் பாண்டியனுக்கும் இந்திரனுக்கும் ஏற்பட்ட பகைமையைக் கூறுகின்றார். ஒரு சமயம் பாண்டியநாட்டில் இந்திரன் மழை பொழியாதிருந்தபோது பாண்டியன் இந்திரனோடு போர்

தொடுக்கிறான். இந்திரன் கலமான தன் கழுத்தணியைப் பாண்டியன் தோளில் இட்டு அவனை வீழ்த்த முயல்கிறான். தோல்வியுறுகிறான். இந்திரன் முடியை வளைகளினால் உடைக்கிறான் பாண்டியன். இச்செய்தியின்வழி பாண்டியநாட்டில் இந்திர வழிபாட்டிற்கு ஏற்பட்ட எதிர்ப்பொன்றைக் காட்டுகின்றார் இளங்கோவடிகள்.

இந்திரவிழா முடிவில் பூம்புகாரைவிட்டுப் புறப்பட்டுக் கண்ணகியும் கோவலனும் உறையூர் கழிந்து பாண்டிய நாட்டின் எல்லைக்குள் நுழைகின்றனர். அவர்கள் கேட்ட முதற்குரல், இந்திரனை வென்ற பாண்டியனின் சிறப்பைப் பாடிக் கொண்டிருக்கிறது. அது மாங்காட்டு மறையவன் குரல். பூம்புகாரில் இந்திரவிழா கொண்டாடும் வணிகர் குலத்தைச் சேர்ந்த கோவலன் அவனை அணுகவும் அது ஒரு காரணமாகிறது.

பரிபாடலைப் பற்றி பொ. வே. சோமசுந்தரனார் தருகின்ற ஒரு கருத்து இங்கே நினைக்கத்தகும். 'மதுரையையும், அதன் அணித்தாகிய திருப்பதியையும் பற்றியுமே இப்பரிபாடல் கூறுவனவாக, எஞ்சிய இரு முடிவேந்தர் நாட்டிலுள்ள திருப்பதிகளும், யாறுகளும், இப்பரிபாடல் பெறாமைக்குக் காரணம் யாது? இனி எழுபது என்று தொகை கூறப்பட்ட பாடலனைத்தும் பாண்டிய நாட்டிற்கே உரியன என்றே எண்ணுதற்கு இடனுளது'[23] "பதிற்றுப்பத்து சேரர்களைப் பற்றியே கூறுவது போலப் பரிபாடல் பாண்டியர்களைப் பற்றியே கூறுகின்றது. எனவே இப்பாடல்கள் பாண்டிய நாட்டிலேயே வழங்கியிருக்கலாம் என்பர்" என்கிறார் இரா. சாரங்கபாணி[24] இக்கருத்தே ஏற்புடையது எனத் தோன்றுகிறது. இந்நூலில் திருமாலைப் பாடும் ஆறு பாடல்களும் பலராமனைக் குறிப்பதும், இந்திரனோடு பாண்டியன் கொண்ட பகைமையும், சோழநாட்டில் இந்திரவிழா நடப்பதும் இக்கருத்தை உறுதிசெய்கின்றன.

மழைமேகம் போன்ற நிறமுடையவன் கிருஷ்ணன் (கண்ணன்), அவன் காக்கும் முல்லைநில உயிர்களுக்கும் மக்களுக்கு மழை வேண்டும். கிருஷ்ணனின் மற்றொரு அவதாரமான பலராமன் கலப்பையேந்தி அருள் செய்யும் உழவர்களுக்கும் மழை வேண்டும். எனவே உழவர்க்கும், கால்நடை வளர்ப்போர்க்கும் கண்ணன் மழை தருகிறான்.

"நாங்கள் நம்பாவைக்குச் சாற்றி நீராடினால்
தீங்கின்றி நாடெல்லாம் திங்கள் மும்மாரிபெய்து
ஓங்குபெருஞ் செந்நெல் ஊடுகயல் உகள

தேங்காதே புக்கிருந்து சீர்த்தமுலை பற்றி
வாங்கக் குடம்நிறைக்கும் வள்ளல்பெரும் பசுக்கள்"[25]

கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் ஆண்டாளின் திருப்பாவையில் வெளிப்படும் கருத்து இது. பலராம வழிபாட்டின் தோற்றம், இந்திர வழிபாட்டின் சரிவு, மழைத்தெய்வ வழிபாடு வீரவழிபாட்டிலும் கலந்தது, பலராமன் திருமாலின் மற்றொரு அவதாரம் என்ற கொள்கை – இவை அனைத்தும் சேர்ந்த விளைவாக இப்பாடற் கருத்து உருப்பெறுகிறது.

கால்நடை வளர்ப்போரைப் போல், உழுதொழில் செய்வோரையும் இழுக்க வைணவம் பலராம வழிபாட்டைப் பயன்படுத்தியது. திருமாலிருஞ்சோலைக் கோயிலின் வழிவழி அடியாரில் உழுதொழில் செய்வோர் (Harijans) பெருந்தொகையினராக இருப்பது, வைணவத்தின் முயற்சி தமிழ்நாட்டின் தென்பகுதியில் ஓரளவு வெற்றிபெற்றது என்பதைக் காட்டுகிறது.

இந்திர வழிபாட்டின் வீழ்ச்சியோடு பலராமனும் திருமால் வழிபாட்டில் இணைந்து மறைந்துவிடுகின்றான். ஆயினும் பலராம

(வாலியோன்) வழிபாட்டின் எச்சமாக வெள்ளையன், வெள்ளைச் சாமி, வெள்ளைக்கண்ணு என்ற பெயர்கள் பாண்டிய நாட்டில் இன்றும் வழங்கக் காணலாம். வாலியோன் என்ற சொல்லுக்கும் 'வெள்ளையன்' என்றே பொருள். கருப்புநிறச் சாமியாகிய கண்ணனிடமிருந்து வேறுபடுத்தவும், கண்ணனின் அண்ணன் என்ற தொடர்பைக் காட்டவும் வெள்ளைக்கண்ணு (கண்ணன்), வெள்ளைச் சாமி என்ற பெயர்கள் பயன்படுகின்றன. சின்னக்கண்ணு (கண்ணன்), மலைக்கண்ணு (கண்ணன்) முதலிய பெயர்களுக்கு முன்னொட்டாக வரும் சொற்களும் இக்கருத்தை வலியுறுத்தும். அதைப்போலவே மதுரைப்பகுதியில் உலக்கையன், முத்துலக்கையன் என்று வழங்கும் பெயர்களும் கையில் உலக்கை ஏந்திய பலராமனையே குறிக்கும் உலக்கையன் எனப் பொருள் தரும் 'முசலி' எனும் வடமொழிப் பெயர் வடமொழிப் புராணமரபிலும், பலராமனுக்கு வழங்கக் காணலாம். இவை மறைந்துபோன பலராம வழிபாட்டின் எச்சங்களாகும்.

குறிப்புகள்

1. மு. இராகவையங்கார், ஆராய்ச்சித்தொகுதி, 2ஆம் பதிப்பு, 1964, ப. 54.
2. Shakti M. Gupta, From Daftyas to Devatas in Hindu Mythology, 1973, p.12.
3. அக்னிகோத்ரம் ராமானுஜ தாத்தாச்சாரியார் வரலாற்றில் பிறந்த வைணவம், 1973, ப. 137.
4. K.R. Srinivasan, Some aspects of Religion as revealed by Early Monuments and Literature. The Madras University Journal, 1960, p. 147.
5. K.V. Soundararajan, Art of South India - Tamil Nadu and Kerala, p. 49.
6. பி.ஆர். ஸ்ரீநிவாசன், நாம் வணங்கும் தெய்வங்கள், 1959, ப. 55.
7. நற்றிணை, 2.
8. 'ஒரு தொழில் இருவர்' பரிபாடல், 15.
9. பரிபாடல், 3
10. பிங்கல நிகண்டு, கழகப்பதிப்பு, 1968.
11. சிலம்பு., 14 : 9 , 9 : 10.
12. இன்னா நாற்பது, கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்.
13. John Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology, Ed. II, 1968, Londo. 'Samkarshana'.
14. திருக்குறள், 3 : 5.
15. ப. அருணாசலம், சிலப்பதிகாரக் கதைகள், பக். 88, 89, 183•
16. சிலம்பு., 24 : 98 - 99.
17. மணிமேகலை, 22 : 45 - 46

18. H.H. Wilson (Trans.), The Vishnu Purana ,Chap. X, Ed. III, 1961, p. 418.

19 . W.J. Wilkins, Hindu Mythology, 1973.p.207.

20. Dr. S. Radhakrishnan, The Hindu view of Life, p. 40.

21. அகம்., 59, முல்லைப்பாட்டு, 1 - 3.

22. சிலம்பு., 14 : 23 - 29.

23. பொ.வே. சோமசுந்தரனார், அணிந்துரை, பரிபாடல், கழகப் பதிப்பு, 1969, ப. கச.

24. இரா. சாரங்கபாணி, பரிபாடல் திறன், 1972, ப. 27.

25. திருப்பாவை, பாடல் 2.

"பார்ப்பார்" - ஒரு வரலாற்றுப் பார்வை

சங்க இலக்கியங்கள் எனப்படும் தொகுப்பு நூல்களில் பிராமணர்களைக் குறிப்பதற்கு அந்தணர், பார்ப்பார் என்ற இரண்டு சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. பிராமணர்களைக் குறிக்க இக்காலத்தில் வழங்கும் ஐயர் (அல்லது அய்யங்கார்) என்ற சொல் சங்க இலக்கியங்களில் அவர்களைக் குறிக்க எங்குமே பயன்படுத்தப்படவில்லை. பதிற்றுப்பத்தின் பதிகம் ஒன்று 'உயர் நிலை உலகத்து ஐயர்' என்று வானகத்துத் தேவர்களைக் குறிப்பிடுகிறது. 'ஐயர் யாத்தனர் கரணம் என்ப' (தொ. பொ. 143) என்று, ஐயர் என்ற சொல்லை வழங்கும் தொல்காப்பியத்தின் மரபியல் பகுதியின் ஏற்புடைமை விவாதத்துக்குரிய ஒன்றாகும். பிற்காலத்தில் சமயத்தலைவர் என்ற பொருளில் இச்சொல் கிறித்துவர்களாலும் பயன்படுத்தப்பட்டது என்பதையும் நினைவில் கொள்ள வேண்டும்.

'அறுவகைப்பட்ட பார்ப்பனப் பக்கமும்,' (தொ. பொ. 75), 'பேணுதகு சிறப்பிற் பார்ப்பான்' (தொ. பொ. 502) என்று தொல்காப்பியம், 'பார்ப்பனர்' என்ற சொல் வழக்கையும் 'ஆறு தொழில்களையுடைய பார்ப்பனர் பேணுதற்குரியவர்' என்ற செய்தியையும் குறிப்பிடுகிறது.

சங்க இலக்கியங்களில் பார்ப்பனப் புலவர்களை அவர்களுக்குரிய ரிஷிகோத்திரப் (குடிமுதல்வனான முனிவர்)

பெயர்களுடன் காணமுடிகிறது. காசியபன் (காஸ்யப), கௌதமன் (கௌதம), வாதூளி (வாதூல), ஆத்திரையன் (ஆத்ரேய), கவுணியன் (கௌன்டில்ய), சாண்டிலியன் (சாண்டில்ய) ஆகியன தொகை நூல்களில் காணப்படும் பார்ப்பனக் குடிப்பெயர்களாகும். பதிற்றுப்பத்தின் பதிகம் ஒன்று 'நெடும்பாரதாயன்' என்ற பெயர்வழி பாரத்வாஜ கோத்திரத்தைக் குறிப்பிடுகிறது. தொல்காப்பியரே 'காப்பியக் (காவ்ய) குடி' என்ற பார்ப்பனக் குடியைச் சேர்ந்தவர் என்றும் சிலர் குறிப்பிடுகின்றனர்.

பார்ப்பனரைக் குறிக்கும் மற்றொரு சொல் வழக்கு 'அந்தணர்' என்பதாகும். தொல்காப்பியத்திலும் இச்சொல் 'அந்தணர்' 'அந்தணாளர்' என்று காணப்படுகிறது. (தொல். பொ. 625, 637) பார்ப்பனரும் அந்தணரும் ஒருவர்தாமா என்ற ஐயம் சிலருக்கு எழுந்துள்ளது. இவர்கள் இருவேறு பிரிவினர் என்றும், 'பார்ப்பனர் வேள்வித் தொழில் செய்யாமல், தலைமக்களின் வீட்டோடு இருந்து அவர்களின் இல்லறச் சிறப்பிற்குத் துணை நின்றவர்கள்' என்றும் புலவர் குழந்தை குறிப்பிடுவார். இக்கருத்தை மறுக்கத் தமிழ் இலக்கியங்களிலேயே போதிய சான்றுகள் உள்ளன. ஆயினும் 'அறுவகைப்பட்ட பார்ப்பனப்பக்கம்' என்ற தொல்காப்பிய நூற்பா பார்ப்பனர் வேள்வி உள்ளிட்ட அறுதொழில் உடையவர் என்பதைக் காட்டும். 'வேளாப் பார்ப்பான்' (அக. 24) என்ற இலக்கிய வழக்கு பார்ப்பனர் என்போர் பொதுவாக வேட்கும் (வேள்வி செய்யும்) தொழில் செய்வோர் என்பதையே எதிர்மறையாகக் காட்டுகிறது. 'பார்ப்பான் வேதசூத்திரங்களை (ஓத்துகளை) மறந்து விட்டாலும் நினைவு படுத்திக் கொள்ளலாம்' என்று கூறும் திருக்குறள் பார்ப்பனர்க்கு வேதம் பயில்வதும் ஓதலும், ஓதுவித்தலும் கடமை என்பதையே குறிப்பிடுகிறது.

'அறுதொழில் அந்தணர் அறம்புரிந் தெடுத்த
தீயொடு விளங்கும் நாடன்' (புறம். 397)
'அழல் புறந்தரூஉம் அந்தணர்' (புறம்.)
'ஓதல் வேட்டல் அவைபிறர்ச் செய்தல்
ஈதல் ஏற்றல் என்று ஆறு புரிந்து ஒழுகும்
அறம்புரி அந்தணர்' (பதிற். 24)

ஆகிய குறிப்புக்களால் அறுதொழில் உடைய அந்தணர்களைப் பற்றிய செய்திகளை அறிகிறோம். ஆறு தொழில்களுள் ஒன்றான வேட்பித்தலை, பூஞ்சாற்றூர்ப் பார்ப்பான் கவுணியன் விண்ணந்தாயன் திறம்படச் செய்ததை ஆவூர் மூலங்கிழார் என்ற புலவர் பாராட்டுகிறார் (புறம் - 166). புறநானூற்றில் மற்றொரு பாடலில் (367) பார்ப்பார், அரசர்களிடம் ஏற்றலை ஔவையார், "ஏற்ற பார்ப்பார்க்கு ஈர்ங்கை நிறையப் பூவும் பொன்னும் புனல்படச் சொரிந்து" என்று விளக்கமாகக் குறிப்பிடுகிறார். எனவே 'பார்ப்பனர்' 'அந்தணர்' ஆகிய சொற்களை இருவேறு பிரிவினரைக் குறிக்கும் சொற்கள் என்ற புலவர் குழந்தையின் கருத்தை ஏற்கவியலாது.

ஆயினும் பார்ப்பனர்களில் வேள்வித் தொழில் செய்யாத வேறுசில சிறு பிரிவினரும் இருந்ததைச் சங்க இலக்கியங்களில் காணமுடிகிறது. "வேளாப் பார்ப்பான் வாள் அரந்துமிய" (அக. 94) என்ற அடிகளிலிருந்து சங்கறுக்கும் தொழிலையுடைய பார்ப்பனரையும், அவர்கள் வேள்வித் தொழிலுக்கு விலக்கானவர் என்பதையும் நம்மால் அறியமுடிகிறது. அவர்களைப் போன்றே (ஆறு தொழில்களிலும் சேராத) தூது செல்லும் தொழிலையுடைய பார்ப்பனரும் இருந்ததை 'தூதொய் பார்ப்பான்' என்ற அகநானூற்றுப் பாடல் (337) வரிகளால் அறிகிறோம். காமக்கணி நப்பாலத்தனார், காமக்கணி நப்பசலையார், வெறிபாடிய காமக்கணியார் முதலிய

சங்கப்புலவர் பெயர்களை பிற்கால இலக்கிய சாசன வழக்காறுகளுடன் பொருத்தி ஆராய்ந்து இவை கோத்திரம் உள்ள பிராமணர்களில் சிறப்புப் பெயர்கள் என நிறுவுகிறார் மு. இராகவையங்கார். (ப 63, 1973)

சிலப்பதிகாரத்தில் மூவாப் வேதவாழ்க்கையை விடுத்த 'இருக்கிய ஒழுக்கம்' உடையாராய், வரிக்கூடத்தின் மறைப் பார்ப்பனா மதுரை நகர்ப்புறத்தே இருந்ததை அறிகிறோம் (13: 38 - 39) இவை ஒருபக்கமிருக்க.

'நூலே கரகம் முக்கோல் மணையே

ஆயுங் காலை அந்தணர்க் குரிய' (தொல். மரபு 71)

என்று அந்தணர்க்குரிய பொருட்களைப் பட்டியலிட்டுக் காட்டுகின்ற தொல்காப்பியம் ஆயினும் நீர்க்கரகமும் எந்தி மணைப்பலகையிட்டு அமரும் பார்ப்பனரை சங்கப்பாடல்கள் காட்டவேயில்லை முக்கோல் பற்றிய மட்டும் ஒரு வரியில் பார்ப்பனரின் முக்கோல் உடைமையாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது (முல் அக 39) அதற்கு முந்திய வரியில் பார்ப்பனர், செங்காவிக் கல்லியே தோய்த்த செல்லாடை அணிந்தவராகவும் குறிக்கப்படுவது ஒரு புதிய செய்தியாகும் இச்செய்தி சங்க இலக்கியங்களில் வேறெங்கும் காணப்படவில்லை.

இனி, பார்ப்பார் என்ற சொல்லின் பொருளை ஆராய்வோம். இச்சொல்லுக்கு 'வேதத்தையும் வேதாந்தத்தையும் பார்ப்பவர்கள் என்பது பொருள்; பார்ப்பான் என்ற சொல் பிராமணன் என்ற சொல்லின் திரிபாகும்' என்பர் ந. சுப்பிரமணியன். பார்ப்பார என்ற சொல்லுக்கு வேர்ச்சொல் 'பார்ப்' என்பதாகும் இவ்வேர்ச் சொல்லுக்கு இளமை, குஞ்சு, குட்டி என்பது பொருளாகும் 'பார்ப்பும் பிள்ளையும் பறழும் கன்றும்' (தொல். மரபு 4) என்பது தொல்காப்பியம் எனவே இது பிராமணன் என்ற சொல்லின் திரிபு என்பதை ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது விளக்கத்திற்குரிய தொல்காப்பிய

மரபியல், நான்கு இடங்களில் இச்சொல்லை பறவைகள், ஊர்வன, குரங்கு ஆகியவற்றின் குஞ்சுகளையும், குட்டிகளையும் குறிக்கப் பயன்படுத்துகிறது சங்கப்பாடல்களிலும்,

"யாமைப் பார்ப்பு" (குறுந். 152)

"தன் பார்ப்புத் தின்னும் அன்பில் முதலை" (ஐங். 41)

"மேற் கொட்டிருந்த பார்ப்பினங்கள்" (அகம் 31)

"பார்ப்புடை மந்திய மலை" (குறு. 276)

என்று இச்சொல் இளமைப் பொருளாகவே பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது இன்றும் குழந்தையைக் குறிக்கும் 'பாப்பா' என்ற விளியாக அமைந்த வழக்குச் சொல்லும் பார்ப்பு பார்ப்பா பாப்பா என்றே திரிந்திருக்க வேண்டும் புலவர் குழந்தை மட்டும் பார்ப்பான் என்ற சொல்லாராய்ச்சியின்போது இப்பொருளை ஏற்றுக் கொள்கிறார். ஆயினும், பார்ப்பான் என்ற குடிப்பெயர் வழக்கோடு இப்பொருளைப் பொருத்துவதற்கு இயலாமல் விட்டுவிடுகிறார் பார்ப்பார் என்ற சொல்லுக்கு வேர்ச்சொல் காட்டும் பொருளின்படி 'இளையர்' (Junior) என்பதே பொருளாகும்.

இப்பொருளை ஏற்றுக்கொள்வதானால் அடுத்து ஒரு கேள்வி எழுகிறது. பார்ப்பார் யாருக்கு இளையர்? அவருக்கு மூத்தவர் (Senior) யார்? இந்தக் கேள்விக்கான விடையை இலக்கியங்களில் மட்டும் தேடுவது பயனற்ற முயற்சியாகும். கள ஆய்வின் துணையுடன்தான் இக்கேள்விக்கு விடை காண முடியும். இன்னும் ஒரு கேள்வியும் இந்தக் கட்டத்தில் எழுகிறது. பிராமணரின் தமிழக வருகைக்கு முன்னர், தமிழகத்துப் பெருங்கோவில்களில் பூசை செய்யும் குருமார்களாக யார் இருந்தார்கள் என்பது அக்கேள்வி

இந்த இரண்டு கேள்விகளையும் விவாதிப்பதற்கு முன்னர் மற்றுமொரு செய்தியை மனங்கொள்ள வேண்டும். சங்கப்பாடல்களில் பார்ப்பனர் வேதத்தைக் காக்கவும், அரசனைக் காக்கவும், நாட்டின் நன்மை கருதியும், வேள்விக்கடன் ஆற்றுபவர்களாகவே உள்ளனர். கோவில் பூசை செய்வோராக எங்குமே காணப்படவில்லை. பார்ப்பனரல்லாத குடிமக்களிடை அவர்கள் புரோகிதராக இருந்த செய்தியையும் முதல்முதலாக,

"மாமுது பார்ப்பான் மறைவழி காட்டிட"

என வரும் சிலப்பதிகார அடிகளால்தான் அறிகிறோம்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் (புதிய நாகரிக அலைகளினால் பெருமளவு சமூக மாற்றங்கள் ஏற்படும் முன்) தமிழ்நாட்டுப் பார்ப்பனர் பெருந்தெய்வக் கோவில் பூசனை செய்வோராகவும், சிறுபான்மை புரோகிதம் செய்வோராகவும், மிகச் சிறுபான்மையினரே வேள்விக்கடன் செய்வோராகவும் இருக்கக் காண்கிறோம். விதிவிலக்காக பிராமணர் சிறு தெய்வக் கோவில்களில் பூசை செய்வதும் உண்டு. ஆனால், பெருந்தெய்வக் (சிவன், திருமால்) கோவில்களில் பார்ப்பனரல்லாதார் மூலத் திருமேனியைத் தொட்டுப் பூசை செய்யும் வழக்கம் தமிழகத்தில் இல்லவே இல்லை.

ஆனால், பெருந்தெய்வம் அல்லாத சிறுதெய்வக் கோவில்களில் (இவற்றின் தலையாய பண்புகள் ஆகம வழிப் பூசைகள் இன்மையும், இரத்தப்பலி கொடுத்தலும்) சடங்கியலான தொல்லெச்சங்கள் மூலம் இன்று தாழ்த்தப்பட்ட சாதியாராகக் கருதப்படுவோரில் சில சாதியார், அக்காலத்தில் கோயில் பூசை செய்பவராக இருந்ததை அறிய முடிகிறது. இந்த உண்மையை முதல் முதலாக 1874-இல் டபிள்யூ.ஜே.வான்கொளன் என்ற

ஆராய்ச்சியாளர் தொட்டுக்காட்டினர். இவர்களுள் குறிப்பிட்டுச் சொல்லத் தகுந்தவர் பறையர்கள் ஆவர். 'சங்க இலக்கியத்தில் பறையர்கள் மதிக்கத்தக்க இடத்தைப் பெற்றவராகத் தெரிகிறது. துடியர்களைப் போல இழிசினர்களாக எங்கும் குறிக்கப்படவில்லை' என்று அனுமந்தன் குறிப்பிடுகிறார். சங்க காலத்தில் மதச் சடங்குகளை செய்தவர்களில் பறையர்களும் உண்டு என்று ஜார்ஜ் எல். கார்ட் குறிப்பிடுகிறார். 'தூய்மை, தீட்டு இவை பற்றிய கோட்பாடுகள் **(Purity & Pollution)** பிராமணர் வருகையினால் தான் தமிழ்நாட்டில் இடம்பெற்றன' என்கிறார் அவர். இன்றும் தமிழ்நாடு முழுவதும் மாரியம்மன் என்ற தெய்வத்தின் கணவராகப் பறையர்களே கருதப்படுகின்றனர். தமிழ்நாட்டின் பல இடங்களில் மாரியம்மன்கோயில் திருவிழா தொடங்கும்போது பறையர்க்கு காப்பு கட்டும் வழக்கம் நடைமுறையில் இருந்து வருகிறது. திருவாரூர் தியாகராசர் கோயில் திருவிழாவின்போது இறைவனின் திருவீதி உலாவில் முன்னதாக யானை மீது அமர்ந்து ஒரு பறையர் கொடிபிடித்துச் செல்லும் வழக்கம் நடைமுறையில் இருந்து வருகிறது.

உள்ளூர்ப் புராண மரபுகளின்படி அக்கோயிலின் பிராமண அர்ச்சகர்கள் நண்பகற்பொழுதில் ஒரு நாழிகை நேரம் (24 நிமிட நேரம்) பறையர்களாக மாறிவிடுவதாக ஒரு செய்தி வழங்கி வருகிறது. நண்பகல் கழிந்தபின் மீண்டும் ஒரு முறை அவர்கள் குளித்துவிட்டுப் பிராமணராவார்கள். இப் பிராமணப் பிரிவினர்க்கு 'மத்யானப் பறையர்' என்ற பெயர் வழக்கத்தில் உண்டு. பேரூர்ப் புராணம், "முன்னர்ப் பறையனான நீ இப்பொழுது பள்ளனும் ஆனாய்" என்று சிவபெருமானைக் குறிப்பிடுகிறது. பேரூர்க்கோயிலில் 'நாற்று நடவுத் திருவிழா' என்ற பெயரில் இன்றும் ஒரு திருவிழா நடந்து வருகிறது.

தென் மாவட்டங்களில் சிறுவர்கள் பனம்பழம் உண்ணும் போது வேடிக்கையாக பனம்பழத்தில் ஒரு முனையினை 'பார்ப்பான் முனை' என்றும் மற்றொரு முனையைப் 'பறையன் முனை' என்றும் கேலி செய்து நகையாடும் வழக்கம் உள்ளது. ஒன்றில் இரண்டு முனைகள் ஒன்றுக்கொன்று பண்பில் எதிராக விளங்குவதை 'Polar opposites' என்று சமூக இயல் அறிஞர் கூறுவர். இந்தப் பழம் பற்றிய குறியீடு இரு சாதியாரும் ஒரு தொழிற்களத்தில் இருந்ததைக் குறிப்பதாகும். தவிர 'பார்ப்பானுக்கு மூப்பு பறையன், கேட்பார் இல்லாமல் கீழ்சாதியானான்' என்பதும் மற்ற சாதியினரால் தென் மாவட்டங்களில் பெருக வழங்கும் ஒரு சொல்லடையாகும். 'கேட்பதற்கு ஆளில்லாவிட்டால் நிலை இழப்பு ஏற்படும்' என்ற பொருளில் இந்தச் சொல்லடை வழங்கி வருகிறது. இவை ஒரு காலத்தில் பறையர் பெற்றிருந்த சமூக உயர்வுக்கான சான்றுகளாகும்.

பிராமணராகிய புரோகிதர்க்கும் பறையராகிய புரோகிதர்க்கும் இடையிலான பெரிய அளவிலான வேறுபாடு (மொழி தவிர) புலால் உண்ணாமையும், இரத்தப் பலியிடுதலும்தாம். வேதகாலத்துப் பிராமணர் வேள்விகளில் ஏராளமான உயிரினங்களைப் பலி கொடுத்துள்ளனர். தமிழ்நாட்டிலும் புலால் உண்ட பிராமணராக சங்கப் புலவர் கபிலரை (புறம் 113) நாம் காண்கிறோம்.

கி.மு. 6-ஆம் நூற்றாண்டில் எழுந்த சமண மதத்தின் செல்வாக்கே பிராமணர்களைப் புலால் உண்ணுவதிலிருந்து தடுத்து நிறுத்தியது. இன்றும் புலால் உண்ணும் பழம் மரபின் தொல்லெச்சமாக ஆந்திரத்தில் (கர்நூல் மாவட்ட கம்பம் தாலுகாவில்) 'மாதங்கி' வழிபாட்டில் ஈடுபட்டுள்ள பிராமணர்கள் தங்கள் இல்லத்தில் எருமைக்கறி சமைத்து மாதிகருக்குப் பரிமாறுவதும், அதே நேரத்தில் மாதிகர் ஆட்டுக்கறியைப்

பரிமாறுவதும் பிராமணர் உண்பதும் ஆண்டுக்கொருமுறை சடங்கு-நிகழ்ச்சியாக நடத்தப்படுகிறது. மாதிகர் ஆந்திரத்தில் ஒடுக்கப்பட்ட சாதியார் ஆவர்.

மேற்குறித்த தொல்லெச்சங்கள் யாவும் பிராமணர் வருகைக்கு முன்னர் 'புரோகிதராக' தமிழ்நாட்டில் பறையர்கள் இருந்த வரலாற்று உண்மையினைக் காட்டுகின்றன. கோயில்கள் கற்கோயில்களாகவும், பெருந்தெய்வக் கோயில்களாகவும் அரச ஆதரவோடு ஆக்கப்பட்ட காலங்களில், அங்கு பூசனை செய்வோராக குடியேற்றவாசிகளான பிராமணர்கள் அமர்த்தப்படுகின்றனர். பிராமணர் வருகைக்கு முன்னர் குருமாராக இருந்தவர் களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்ட பிராமணர் இளைய குருமாராக (புரோகிதராக) இளமைப் பொருள் தரும் பார்ப்பு எனும் சொல்லின் அடியாக, பார்ப்பார், பார்ப்பனர் வழங்கப்பட்டனர்.

பறையர் தவிர, நாவிதர், வண்ணார் ஆகிய சாதியாரும் அங்கங்கே பிராமணர் வருகைக்கு முன்னர் தமிழ்ச் சாதியார் சிலருக்குக் குருமாராக இருந்துள்ளனர். இதைக் காட்டும் தொல்லெச்சங்களும் தமிழ்நாட்டில் ஏராளமாக உள்ளன. இவை இன்னுமொரு விரிந்த ஆராய்ச்சிக்கு உரிய களங்களாகும்.

பயன்பட்ட நூல்கள்

1. இராகவையங்கார், மு., இலக்கியச் சாசன வழக்காறுகள், தமிழ்நாடு அரசு வெளியீடு, 1973.
2. இராமகிருஷ்ணன், எஸ்., இந்தியப் பண்பாடும் தமிழரும், மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை, 1971.
3. புலவர் குழந்தை, தொல்காப்பியர் காலத் தமிழர்.
4. Elmore, Dravidian Gods in Modern Hinduism, 1913.
5. George L. Heart III, The Poems of Ancient Tamils.
6. Hanumanthan, K.R., Untouchability-A Historical study, Koodal, Madurai, 1979.
7. Subramanian, N., Sangam Polity, Asian Publishing House, Bombay, 1966.
8. Walhouse, A.J., Archaeological Notes, The Indian Antiquity, July 1874.

1939 - மதுரைக் கோயில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசம்

மதுரை மீனாட்சியம்மன் கோயிலில் 1939ஆம் ஆண்டு ஜூலை மாதம் 10ஆம் தேதி அரிசன ஆலயப் பிரவேசம் நடைபெற்றது. மதுரை நகரத்தில் வாழ்ந்த காங்கிரஸ் பிரமுகர் வைத்தியநாதையர் இதனை முன்னின்று நடத்தினார். தேசிய இயக்கத்தவரால் "மிகப் பெரிய சமூகப் புரட்சி" என்று, அன்றும் இன்றும் பெருமையோடு பேசப்படும் நிகழ்ச்சி இதுவாகும்.

தமிழ்நாட்டில் அரிசனங்களுக்கும் பெருந்தெய்வ ஆலயங்களுக்கும் உற்ற உறவினை உத்தேசமாக கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்த நந்தன் கதையின் மூலம் முதன்முதலாக அறிகிறோம். அதன் பின்னர் தமிழ்நாட்டு வைணவப் பெரியாரான இராமாநுசர் கி.பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டில் கருநாடாக மாநிலத்தில் உள்ள மேல்கோட்டையில் (திருநாரணபுரம் என்று வைணவர் வழங்குவர்) திருமால் கோயிலுக்குள் அரிசனங்களை அழைத்துச் சென்ற செய்தியினை வைணவ நூலான ஆறாயிரப்படி குருபரம்பரா ப்ரபாவத்தால் அறிகிறோம்.

1939-இல் மதுரையில் பரபரப்பூட்டிய அரிசன ஆலயப் பிரவேச நிகழ்ச்சியின் மறுபக்கத்தினை அதாவது, அதற்கு மேல்சாதியினர் காட்டிய எதிர்ப்பு நடவடிக்கைகளை வரலாற்றுக்

கட்டுரைகளிலும் நூல்களிலும் முழுமையாகக் காணமுடியவில்லை. இந்நிகழ்ச்சி ஒரு அரசியல்வாதியின் தனிமனித முயற்சியாகவே காட்டப்பட்டுள்ளது. இந்நிகழ்ச்சிக்கு எதிரான அரசியல், சமூகப் பின்னணி பற்றிய செய்திகள் பின்வந்தவர்களால் அறியப்படவே இல்லை எனலாம். 1963-இல் மதுரைக் கோயிலில் பி.டி. இராசன் முயற்சியால் குடமுழுக்கு விழா நடைபெற்றது. இதையொட்டி இ. பழனியப்பன் எழுதிய 'கோயில் மாநகர்' என்ற நூலும் வெளியிடப்பட்டது. 300 பக்கங்களையுடைய இந்த நூலில், கோயில் வரலாற்றில் முக்கியமான இந்த நிகழ்ச்சி ஓரிடத்தில்கூடக் குறிப்பிடப்படவில்லை.

ஆனால் இந்நிகழ்ச்சி நடந்த காலத்தில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசத்தைக் கண்டித்தும் எதிர்த்தும் பிராமணப் பெண்கள் இருவர் பாட்டுப்புத்தகங்களை வெளியிட்டுள்ளனர். 1939-இல் 'மதுரை பேச்சியம்மன் கோயில் ரஸ்தா லேட் பத்மனாபய்யரவர்கள் பாரி பாகீரதி அம்மாள்' என்பவர் 'ஆலய எதிர்ப்பு கும்மி பாட்டுப் புஸ்தகம்' என்ற பெயரில் இரண்டணா விலையில் 16 பக்கத்தில் ஒரு புத்தகத்தை வெளியிட்டுள்ளார். 1940-இல் 'மதுரை கமலத் தோப்புத் தெரு எஸ். தர்மாம்பாள்' என்பவர் 'ஆலயப் பிரவேச கண்டனப் பாட்டுப்புஸ்தகம்' என்ற பெயரில் இரண்டணா விலையில் 28 பக்கத்தில் ஒரு புத்தகத்தை வெளியிட்டுள்ளார். உணர்ச்சிமயமான இந்தப் புத்தகங்களின் பெயர்களில் ஒரு 'தெளிவின்மை' காணப்படுவது கவனிக்கத் தகுந்த செய்தியாகும்.

1937 மார்ச் முதல் மதுரைக் கோயிலில் ஆர் எஸ் நாயுடு என்பவர் நிர்வாக அதிகாரியாக இருந்திருக்கிறார். மதுரையில் புகழ்பெற்று விளங்கிய வழக்கறிஞர்களில் ஒருவரும் காங்கிரஸ் தலைவருமான எ. வைத்தியநாதையரும், ஆர்.எஸ். நாயுடுவும்

மதுரைக் கோயிலில் 'அரிசன ஆலயப் பிரவேசம்' நடத்தத் தீர்மானித்தனர். 1939-இல் வைத்தியநாதையர் இது குறித்துப் பொதுக் கூட்டங்களில் பேசத் தொடங்கினார். ஜூன் மாதத்தில் மதுரைக் கோயில் அரிசன ஆலயப் பிரவேசத்துக்கு ஆதரவு திரட்டும் வகையில் மதுரை நகருக்குள் சில பொதுக் கூட்டங்களையும் அவர் நடத்தினார்.

நிகழ்ச்சிக்குப் பத்துநாள் முன்பிருந்தே மதுரையில் தனது இல்லத்தில் (இப்போதுள்ள காலேஜ் ஹவுஸ் விடுதியின் பின்புறம்) சுமார் 50 பேர்களுக்கு சத்தியாக்கிரகப் பயிற்சி கொடுக்கத் தொடங்கினார். ஆனால் ஆலயப் பிரவேச நிகழ்ச்சி நாளை அவர் குறிப்பிட்டுச் சொல்லவில்லை. வைத்தியநாதையரின் முயற்சியினை அறிந்த ஆலயத்தின் பிராமணப் பணியாளர்கள், சனாதனிகள் ஆகியோர் மத்தியில் கொந்தளிப்பான சூழ்நிலை நிலவியது. இந்தி நிலையில் ஜுலை மாதம் 8ஆம் தேதி (8.7.1939) திடீரென்று 6 பேரை உடன் அழைத்துக் கொண்டு வைத்தியநாதையர் கோயிலுக்குள் நுழைந்து விட்டார். இது யாரும் எதிர்பாராத நிகழ்ச்சியாக அமைந்து விட்டது.

இந்த 6 பேரில் மதுரை மாவட்டக் 'காங்கிரஸ் கமிட்டி' உறுப்பினர் தும்பைப்பட்டி கக்கன் (பின்னாளில் தமிழக அரசில் அமைச்சராக இருந்தார்), ஆலம்பட்டி முருகானந்தம், மதிச்சியம் சின்னையா, விராட்டிப்பத்து பூவலிங்கம் முத்து ஆகிய ஐந்து பேரும்[1] அரிசனர். ஆறாவது நபர் விருதுநகர் சண்முகநாடார். (அக்காலத்தில் நாடார்களுக்கும் கோயில் நுழைவு மறுக்கப் பட்டிருந்தது).

இதைக் கண்ட ஆலய அர்ச்சகர்களும், வேதம் ஓதும் 'அத்யயன பட்டர்' என்ற பிரிவினரும் இந்தத் திடீர் முயற்சியைக்

கடுமையான சொற்களால் (மட்டும்) எதிர்த்தனர். இருப்பினும் அன்றும் மறுநாள் 9ஆம் தேதியும் ஆலய பூசைகளை முறைப்படி செய்தனர். 10ஆம் தேதி (10.7.89) அன்று காலை பூசை முறைகாரர் சுவாமிநாத பட்டர் என்பவர். மீண்டும் 10ஆம் தேதி பெருமளவில் அரிசனர்கள் கோயிலுக்குள் நுழையப் போவதைப் பிராமணர் அறிந்து கொண்டனர். மதுரை (தானப்ப முதலித் தெருவில் இருந்த) 'மங்கள நிவாசம்' என்னும் பங்களாவில் கூடினர். வைத்தியநாதையரைப் போலவே அக்காலத்தில் மதுரையில் புகழ்பெற்றிருந்த வழக்கறிஞர்கள் கே.ஆர். வெங்கட்ராமையர் என்பவரும் ஆறுபாதி நடேச ஐயர் என்பவரும் இவர்களுக்கு உதவினர். இவர்களில் ஆறுபாதி நடேச ஐயர் ஏற்கனவே 'வர்ணாசிரம ஸ்வராஜ்ய சங்கம்' என்ற சங்கத்தின் மதுரை நகரத் தலைவராகவும் இருந்தார். வழக்கறிஞர்களின் ஆலோசனையின்படி பிராமணர்கள் 9ஆம் தேதி இரவு முதல் கோயிலைப் பூட்டிவிட முடிவு செய்தனர். 10ஆம் தேதி முறைகாரரான சாமிநாதபட்டர் இதற்கு உடன்படவில்லை. எனவே 9 ஆம் தேதி இரவு பூசை முடிந்ததும் அர்ச்சகர்கள் கோயிலைப் பூட்டி சாவியை எடுத்துச் சென்று விட்டனர்.

'கோயில் நிர்வாக அதிகாரி ஆர்.எஸ். நாயுடு சனாதனிகள் செய்யவிருந்த ஒவ்வொரு நடவடிக்கையையும் எதிர்பார்த்து அதற்குத் தகுந்த காரியங்களைச் செய்தார்' என்கிறார் ஒரு தகவலாளி. இதன்படி 10ஆம் தேதி காலையில் 'மேஜிஸ்டிரேட்' ஒருவர், சுவாமிநாதபட்டர் ஆகியோர் முன்னிலையில் ஆர்.எஸ். நாயுடு பூட்டியிருந்த கோயிற்கதவுகளைத் திறந்தார். திட்டமிட்டிருந்தபடி அன்று ஏராளமான அரிசனங்கள் ஆலயப்பிரவேசம் செய்தனர்.

கே.ஆர். வெங்கட்ராம ஐயரும் ஆறுபாதி நடேச ஐயரும் செய்திருந்த திட்டங்கள் தோற்றுப் போயின. வெங்கட்ராமையர் வன்முறையை எதிர்பார்த்து தன் கட்சிக்காரரும் நெருங்கிய நண்பருமான பசும்பொன் முத்துராமலிங்கத் தேவரின் உதவியை நாடியதாகத் தெரிகிறது. ஆனால் தேவர் உதவி செய்ததாகத் தெரியவில்லை.

ஆலயப் பிரவேசம் நிகழ்ந்த 10ஆம் தேதி முதல் சுவாமிநாதபட்டர் தவிர மற்ற அர்ச்சகர்களும், கோயிலில் வேதம் ஓதும் அத்யயனபட்டர் பிரிவினரும் கோயிற்பணிகளில் நேரடியாகக் கலந்து கொள்ளாமல் வெளியேறி விட்டனர். கோயில் நிர்வாகத்தின் மீது பல வழக்குகளைத் தொடுத்தனர். கோயிலில் பிராமணரல்லாத மற்றப் பணியாளர்கள் வழக்கம்போலத் தம் பணிகளைச் செய்து கொண்டிருந்தனர்.

வர்ணாசிரம ஸ்வராஜ்ய சங்கத் தலைவரான ஆறுபாதி நடேச ஐயரும் கோயில் நிர்வாகத்தை எதிர்த்து வழக்குத் தொடர்ந்தார். இந்த வழக்குகளின் விளைவாக வைத்தியநாதையர் கைது செய்யப்படலாம் என்ற நிலை உருவானது.

இதற்கிடையில் அன்றைய சென்னை மாகாண முதலமைச்சர் இராஜாஜி, அரிசன ஆலயப் பிரவேசம், சட்டத்துக்கு எதிரானதல்ல என்று ஒரு அவசரச் சட்டத்தை அறிவித்தார். இந்தச் சட்டத்தின் விளைவாக வைத்தியநாதையர் கைதாகும் நிலை தடுக்கப்பட்டது.

ஆலயப் பிரவேசம் நிகழ்ந்த நாள் முதல் கோயில் பிராமணப் பணியாளர்களும் சனாதனிகளும் 'மங்கள நிவாசம்' பங்களாவிலே தொடர்ந்து கூடினர். அதையே மீனாட்சி அம்மன் கோயிலாகக் கருதி பூசை வழிபாடுகளை அங்கேயே நடத்தி வந்தனர். சில நாட்களுக்குள், ஆறுபாதி நடேச ஐயர் வீட்டு முன் இருந்த

காலிமனையில் (இப்போது தமிழ்ச் சங்கம் சாலையில் செந்தமிழ்க் கல்லூரியை அடுத்து கீழ்புறமாக உள்ள காலிமனை) ஒரு 'புதிய மீனாட்சியம்மன் கோயிலை'ச் சிறியதாகக் கட்டினர். அங்கேயே வழிபாடுகளும் பூசைகளும் நடத்தினர்.

இந்தப் புதிய கோயில் வடக்குவெளி வீதியிலிருந்த (இப்போதுள்ள ஸ்பென்சர் கம்பெனி) வெங்கடராமையர் வீட்டுக்கு அருகில் இருந்தது. அரிசன ஆலயப் பிரவேசத்தைக் கண்டித்து பாட்டுப் புத்தகங்கள் எழுதிய இரண்டு பெண்களின் வீடுகளும் இவர் வீட்டை அடுத்த வலப் புறத் தெருவிலும் இடப்புறத் தெருவிலும் இருந்தன.

எனவே 1939-யிலும் 40-யிலும் வெளியிடப்பட்ட இந்த இரண்டு பாட்டுப் புத்தகங்களும் ஆறுபாதி நடேச ஐயர் தலைமையில் இயங்கிய, கே.ஆர். வெங்கட்ராமையரும் பங்கு கொண்ட வர்ணாசிரம ஸ்வராஜ்ய சங்கத்தின் ஆதரவுடனேயே வெளிவந்திருக்க வேண்டும்.

இனி இப்பாட்டுப் புத்தகங்கள் தரும் செய்திகளைக் காண்போம்.

"ஆஸேது ஹிமயமலை வரையில் - அங்கே
எத்தனையோ ராஜாக்கள் ஆண்டார் - வாள்
ஆலயப் பிரவேசமென்ற அநீதிகளைக்
கனவிலும் நினையார் மனந் துணியார்"

"அந்த நாளில் இந்த சண்டாளர்கள் இல்லையோ
அவாள் இன்றுதான் பூமியில் குதித்தனரோ"
(எதிர்ப்புக்கும்மி)

பாகீரதியம்மாள் புத்தகத்தில்(1939), இவ்வகையான கடுமை கொஞ்சம் அதிகமாகவே இருக்கிறது.

" ஆறுபேர் சண்டாளர்களை
அன்புடனே அழைத்துக்கொண்டு
ஒருவருக்கும் தெரியாமல்
உள் நுழைந்தார் திருடனைப்போல்" (எ.கு.)

இந்த வரிகள் ஜூலை 8 ஆம் தேதி (8.7.1939) நடந்த நிகழ்ச்சியைக் குறிக்கின்றன. இதே நிகழ்ச்சியை 1940-இல் வெளிவந்த தர்மாம்பாள் பாட்டு, நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமான நபர்களின் பெயர்களுடன் குறிப்பிடுகிறது:

"ஆர்.எஸ். நாயுடும் வைத்யநாதரும் அக்ரமங்கள் செய்தார்கள்
அக்ரமமாய்ப் பஞ்சமரை ஆலயத்தில் புகுத்திவிட்டார்"
(கண்டனப்பாட்டு)

பாகீரதியம்மாள் புத்தகத்தில் ஒரு பாட்டு 'அரிசனங்கள் ஆலயத்துக்குள் புகுந்தவுடன் அங்கிருந்து வெளியேறிவிட்ட மீனாட்சியம்மனை மதுரை நகர்த் தெருக்களில் தேடுவதாக' அமைந்திருக்கிறது.

அத்துடன் அன்றைய முதலமைச்சர் இராஜாஜி (அப்போது சென்னை மாகாணத்தின் பிரதம மந்திரி) முயற்சியில் அரிசன ஆலயப் பிரவேச நிகழ்ச்சிக்கு ஆதரவாக வெளியிட்ட அவசரச் சட்டத்தினையும், அவரையும் கண்டித்துப் பாகீரதியம்மாள் பாடுகிறார். (காங்கிரஸ் கட்சிக்குள் தன் ஆதரவாளரான மதுரை வைத்தியநாதையரைக் கைதாகாமல் காப்பாற்றவேண்டி அப்போது ஊட்டியில் ஓய்வெடுத்துக் கொண்டிருந்த மாநில ஆளுநரிடம்

அவசரமாகக் கையெழுத்து வாங்கி இராஜாஜி அவசரச் சட்டத்தை வெளியிட்டார்.)

"என் தாயைப் பறையர் கையில் ஒப்புவித்துப்
பவிஷுடன் மார்தட்டுகிறார் பிரதமமந்திரி" (எ.கு)

என்று அவரைக் கண்டிப்பதோடு, "பக்க பக்க மெம்பர்களுக்கு காசு கொடுத்து" இந்தச் சட்டத்தை நிறைவேற்றியதாகவும் குற்றஞ் சாட்டுகிறது. பாகீரதியம்மாளின் மற்றொரு பாடல் 'மங்கள பங்களாவுக்குப் போவோம் வாருங்கள்' என்று சனாதனிகளும் கோயிற்பிராமணர்களும், வர்ணாசிரம ஸ்வராஜ்ய சங்கத்தாரும் மங்கள நிவாசம் பங்களாவிலே கூடி ஆலோசனையும் பூசைகளும் நடத்தியதைக் குறிப்பிடுகிறது.

இந்தக் காலகட்டத்தில் வடநாட்டிலிருந்து வந்திருந்த ஒரு சாமியாரும் இந்த முயற்சிகளுக்கு "ஆசி' வழங்கியிருக்கிறார். இவரை 'பூரிமடத்துச் சாமியார்' என்று களஆய்வுச் செய்திகள் தெரிவிக்கின்றன. ஆனால் தர்மாம்பாளின் பாடல்கள் இவர் 'பத்ரிநாத்' திலிருந்து வந்ததாகக் குறிப்பிட்டு, இவரை வாழ்த்தி இவரிடம் 'ஆலோசனைகளும்' கேட்கின்றன.

"சத்குருவே எங்கள்
சமயமறிந்து வந்தீர் தேசிகமூர்த்தி"

என்றும்,

"ஆலய அபரிசுத்தம் ஆக்கிவிட்டார்கள் - ஐயோ
அனுக்கிரஹம் செய்யுங்களேன் தேசிகமூர்த்தி" (க.பா.)

என்றும் தர்மாம்பாள் இவரைப் பாடுகிறார்.

10 ஆம் தேதி பெருமளவில் அரிசனங்கள் ஆலயத்துள் நுழைந்த பிறகு "மங்கள நிவாசம்" பங்களாவில் கூடி எடுக்கப்பட்ட முடிவினைப் பாகீரதியம்மாள் பாடல் தெரிவிக்கிறது.

"ஆலயமொன்று இயற்றி
ஆடவர் ஸ்திரீபாலருக்கு
ஆகமவித்தை பயிற்றி
அரும் உபன்யாஸம் இயற்றி
வித்வத் கோஷ்டிகளுடன் கூட
வேகமுடன் தெரிசித்து
பக்தியுடன் ஸத்காலேஷபம்
செய்துதான் வசிப்போம்" (எ.கு.)

இந்த முடிவின்படிதான் தமிழ்ச்சங்கம் சாலையில் 'வர்ணாசிரம ஸ்வராஜ்ய சங்கத் தலைவர்' ஆறுபாதி நடேசய்யர் பங்களா வளாகத்தில் காலி மனையில் சிறியதாக ஒரு 'புதுமீனாட்சியம்மன் கோவில்' கட்டப்பட்டு பூசை, வழிபாடுகள் நடைபெறத் தொடங்கின. கோயிலுக்கு முன்னர் சிறிய ஓலைப்பந்தலும் போடப்பட்டிருந்தது. மீனாட்சியம்மன் கோயிலில் இருந்து வெளியேறிய அர்ச்சகர்களும், வேதம் ஓதும் பட்டர்களும் இங்கு வழிபாடு நிகழ்த்தினர்.

1945 வரை இந்தக் கோயில் நீடித்திருந்தது. அதன்பின் பூசைகள் நிறுத்தப்பட்டு, மூடப்பட்டு பின்னர் சுவடு தெரியாமல் இடிக்கப்பட்டும் விட்டது. கோயிலின் மீது வழக்குத் தொடுத்திருந்த அர்ச்சகர்களும், வேதம் ஓதும் பட்டர்களும் தங்கள் முயற்சியில் தோற்று மீண்டும் கோயிற்பணிக்குத் திரும்பினார்கள்.

1939-ஐ ஒட்டிய காலகட்டத்தில் தமிழ்நாட்டில் கோயில் நுழைவில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் ஆர்வம் காட்டவுமில்லை; திரண்டெழுந்து போராடவுமில்லை: அந்த நிலையில் மதுரை வைத்தியநாதையர் இந்தப் பிரச்சனையை ஏன் முன்னெடுத்துச்

சென்றார் என்றும் ஒரு கேள்வி எழுகிறது. இந்தக் கேள்விக்கான விடை காங்கிரஸ் இயக்கத்தின் வரலாற்றில் பொதிந்து கிடக்கிறது.

காந்தியடிகள் ஏரவாடா சிறையில் காலவரம்பற்ற உண்ணா நோன்பைத் தொடங்கியதன் விளைவாக டாக்டர் அம்பேத்கார் காங்கிரஸ் இயக்கத்தோடு 'புனா ஒப்பந்தத்தை'[3] 1932 செப்டம்பர்-15 இல் செய்து கொண்டார். ஆயினும் அவருக்கு நிறைவு ஏற்படவில்லை. 1933 பிப்ரவரி 4 ஆம் நாள் நிகழ்ந்த காந்தியடிகள் - அம்பேத்கார் சந்திப்பின்போது மத்திய சட்டசபையில் ஸ்ரீரெங்க ஐயரும் தமிழகச் சட்டசபையில் அப்போதைய முதலமைச்சர் டாக்டர் சுப்பராயனும் கொண்டுவரவிருந்த 'தாழ்த்தப்பட்டோர் ஆலய பிரவேச மசோதா'வுக்கு ஆதரவு தருமாறு காந்தியடிகள் அம்பேத்காரைக்[4] கேட்டுக் கொண்டார் அம்பேத்கார் அதற்கு மறுத்துவிட்டார்.

'கல்வி, பொருளாதாரம், அரசியல் ஆகிய துறைகளில் தாழ்த்தப்பட்டோர் முன்னேறும்போது கோயில் நுழைவு தானாக நடைபெறும்' என்பது அம்பேத்கார் கருத்து. மறு வாரம் (1833 பிப்ரவரி 11) காந்தியடிகள் புதிதாகத் தொடங்கிய 'ஹரிஜன்' இதழுக்கும்[5] இக்கருத்தையே அம்பேத்கார் செய்தியாக அனுப்பி இருந்தார். இருவருக்குமான கருத்து வேறுபாடுகள் முதிர்ந்து கொண்டு வந்தன.

புனா ஒப்பந்தத்தில் கையெழுத்திட்ட தாழ்த்தப்பட்டோர் தலைவர்களில், அம்பேத்காரைத் தவிர மற்ற இருவரும் தமிழ்நாட்டவர் ஆவர். ஒருவர் ராவ்பகதூர் (ரெட்டைமலை) சீனிவாசன், மற்றவர் எம்.சி. ராஜா. இவர்களில் சீனிவாசன் வட்டமேசை மாநாட்டின் முதல் சுற்றில் அம்பேத்காரோடு கலந்து கொண்டவர்.

மிக விரைவில் புனா ஒப்பந்தத்தைக் காங்கிரஸ்காரர்கள் நடைமுறையில் கைகழுவி விட்டனர். அரிசனர் கோயில் நுழைவைக் கடுமையாக வங்காள இந்துக்கள் எதிர்த்தனர். அதற்கு[6] முசுலீம்களின் ஆதரவைப் பெறவும் அவர்கள் முயன்றனர். 1933-இல் வங்காளத்தைச் சேர்ந்த கவி ரவீந்திரநாத் தாகூர் கூட பூனா[7] ஒப்பந்தத்துக்குத் தன் ஆதரவைத் திரும்பப் பெற்றுக் கொண்டார்.

1937 தேர்தலில் காங்கிரஸ் அம்பேத்காருக்கு எதிராக வேட்பாளரை நிறுத்தியது. இருப்பினும் அவர் வென்றார். புனா ஒப்பந்தத்துக்குத் தமிழ்நாட்டில் எதிர்ப்பு பரவலாக இருந்தது. 1932 அக்டோபரில் சென்னையில் ஜே. சிவசண்முகம் (பிள்ளை) தலைமையில் கூடிய தாழ்த்தப்பட்டோர் மாநாடு புனா ஒப்பந்தத்தைக் கண்டித்தது. அத்துடன் "இம்மாநாடு கோயில் நுழைவு அவ்வளவு அவசியமல்லவென்று[8] கருதுகிறது" என்றும் தீர்மானம் நிறைவேற்றியது. காந்தி தாழ்த்தப்பட்டோருக்கு அரிஜன் என்று பெயரிட்டு, இதழ் ஒன்றையும் தொடங்கியதைக் கண்டித்துத் தாழ்த்தப்பட்டோர் எழுதினர். மணிநீலன் (எ. முத்துக்கிருஷ்ணன்) என்பவர்

"சாந்திடும் அரிசனப் பெயர் எதற்குதவும் - அது

தாழ்ந்தவரைக் கை தூக்குமோ" என்று பாடல் எழுதினார்.[9]

அவரெழுதிய நூலின் பெயரே 'காந்தி கண்டன கீதம்' என்பதாகும்.

இந்தச் சூழ்நிலையில் தாழ்த்தப்பட்டோரை காங்கிரஸ் இயக்கத்துக்குள் தக்கவைக்க வேண்டிய நெருக்கடி அதற்கு உருவாயிற்று. இந்த நெருக்கடி தமிழ்நட்டில் கடுமையாக இருந்தது. ஏனென்றால் முதலமைச்சர் கி. ராஜாஜியின் வேட்பாளரான சுப்பையாவை எதிர்த்து தமிழ்நாடு காங்கிரஸ் தலைவர் தேர்தலில்

காமராசர் வெற்றி பெற்றிருந்தார். வெளியிலே தெரியாதபடி கட்சிக்குள் ஒரு நெருக்கடி உருவாகியிருந்தது.

மதுரை வைத்தியநாதையர் காங்கிரஸ் கட்சிக்குள் இராஜாஜியின் ஆதரவாளர் ஆவார். எனவே உள்கட்சி நெருக்கடி, தாழ்த்தப்பட்டோர் ஆதரவைப் பெறுவது என்ற இரண்டு நோக்கங்களோடு அவர் மதுரைக் கோயிலில் 'அரிசன ஆலயப் பிரவேசம்' நடத்திக் காட்டினார். இராஜாஜியும் அரிசன ஆலயப் பிரவேசத்தை முறைப்படுத்தும் அவசரச் சட்டத்தை வெளியிட்டு, வைத்தியநாதையரின் முயற்சியை வெற்றியாக்கிவிட்டார்.

இனி, 'அரிசன ஆலயப்பிரவேசம்' என்ற நிகழ்ச்சியை முன்னிறுத்தி 'கோயில்' என்ற சமூக நிறுவனமும் அதை மையமிட்ட பண்பாடும் எவ்வாறு தோற்றுப் போயின என்பதை வரலாற்று ரீதியாகக் காணவேண்டும்.

கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு முதல் தமிழ்நாட்டில் கோயில் என்பது மிகப் பெரிய சமூக நிறுவனமாக வளரத் தொடங்கியது. கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டு முடிவதற்குள் தமிழ்நாட்டுப் பொருளாதாரமே அதைச் சார்ந்து நிற்கும் நிலை உருவானது. விளைநிலங்களின் பெரும்பகுதியும் கோயிலைச் சார்ந்ததாக மாறிவிட்டது. (கி.பி. 1010ல் கட்டி முடிக்கப்பட்ட முதலாம் இராசராசனின் தஞ்சைப் பெரிய கோயிலின் அக்கால வருமானம் குறித்துப் பேராசிரியர் நா.வானமாமலை எழுதியுள்ள ஆய்வுக் கட்டுரை இங்கு நினைவிற்குரியது) நில உடைமையின் விளைபொருட்களில் ஒன்றான சாதி இறுக்கங்களும் 'தீண்டாமை'யும் பத்தாம் நூற்றாண்டிலேயே மிகவும் வளர்ந்துவிட்டதைச் சோழர் காலக் கல்வெட்டுகளே நமக்கு உணர்த்துகின்றன. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் அரசுக்குத் தேவையான கலாச்சார வடிவங்களை கோயிலின் மூலமாக மதம்

நிறைவேற்றி வந்தது. சோழப் பேரரசு சரிந்து பிற்காலப் பாண்டியப் பேரரசிலும் இந்நிலையே நீடித்தது.

பாண்டியப் பேரரசின் வீழ்ச்சியின்போது கி.பி. 1310-இல் நிகழ்ந்த மாலிக்காபூரின் படையெடுப்பும் கோயிற் கொள்ளைகளும் 'கோயில்' என்ற சமூக நிறுவனத்தின் மீது பெருந் தாக்குதலாக அமைந்தன. 14-ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழ்நாட்டுப் பெருங்கோயில்கள் பல தம் செல்வாக்கை இழந்து நின்றன. மீண்டும் விஜய நகரப் பேரரசின் எழுச்சிக் காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் 'இந்து மதமும்' கோயில்களும் மறுவாழ்வு பெற்றன. இருப்பினும், பல்லவ, சோழ, பாண்டிய அரசர்கள் காலத்திய செல்வாக்கினை மீண்டும் தமிழ்நாட்டுக் கோயில்கள் பெறமுடியவில்லை. அரசுக்குத் தேவையான கலாச்சார முயற்சிகளில் மதமும் கோயிலும் பின்தங்கிப் போயின. ஆட்சியாளர்கள் பிறமொழியாளர்களாக இருந்ததும் இதற்கு ஒரு காரணமாக இருக்கலாம்.

மீண்டும் 1752-இல் 'கும்பினியார்' படைகளும் நவாபின் படைகளும் தமிழ்நாடு முழுவதும் கோயில்களை 'நெருக்கடிக்கு' உள்ளாக்கின. அதைத் தொடர்ந்து கோயில் அரசின் நேரடி ஆதரவை இழந்தது. தன் ஆதிக்கத்திலிருந்த நிலங்களைக் காப்பாற்றத் திணறியது. 19-ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் புதிய ஆங்கிலக் கல்வியும் வாழ்க்கை நெருக்கடிகளும் கோயிலின் தலைமையான பிராமண சமூகத்தினரை நகர்ப்புறங்களுக்கும் புதிய நாகரிகத்துக்கும் கொண்டு வந்து சேர்த்தன.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் நிலங்களின் மீதும், கலாசாரத்தின் மீதும் தான் கொண்டிருந்த மேலாதிக்கத்தைக் கோயில் சிறிதுசிறிதாக இழந்து கொண்டிருந்தது. தேசீய இயக்கத்தின் புதிய அலைகள் இப்போக்கை விரைவுபடுத்தின. 1920

முதல் இந்தியாவெங்கும் 'கல்வி, குடியுரிமைகள், பொதுக் கிணறுகளைப் பயன்படுத்துதல், கோயில்களில் நுழைவதற்கான அனுமதி, இவை பிறவற்றுக்கான போராட்டங்கள்[10] நகர்ப்புறங்களில் நடந்தன" என்கிறார் கெய்ல் ஓம்வெட்.

இந்தப் பின்னணியில் 1939-இல் நடைபெற்ற வைத்தியநாதையரின் முயற்சியை எல்லா நிலையிலும் தளர்ந்திருந்த கோயிற் கலாசாரத்தால் எதிர்த்து நிற்க முடியவில்லை. எனவேதான் கோயிற் பிராமணப் பணியாளர்கள் ஆறு ஆண்டுகள் கழித்து 1945-இல் மீண்டும் கோயிற் பணியில் திரும்ப வந்து சேர்ந்தனர். இதனை மற்றுமொரு நிகழ்ச்சியாலும் உறுதிப்படுத்தலாம். நாட்டு விடுதலைக்குப் பின்னர் வந்த ஜமீன்தாரி இனாம் ஒழிப்புச் சட்டத்தினால் கோயில் நிலங்களை வைத்திருந்த பிராமணர், வேளாளர் ஆகிய இரு மேல் சாதியினரும் தங்கள் நிலங்களை இழந்தபோது அரசாங்கம் கொடுத்த நட்ட ஈடை 'மனமுவந்து பெற்றுக் கொண்டு' ஒதுங்கிவிட்டனர். பாக்கியம்பாள், தர்மாம்பாள் இருவரது பாடல்களிலும் ஒலிக்கும் 'தீண்டாமை' உணர்வு கால ஓட்டத்தில் பலவீனப்பட்டுத் தோற்றுப்போனதும் இப்படித்தான்.

★ கள ஆய்வில் முக்கியமான தகவல்களை அளித்து உதவியவர்கள்

1. காங்கிரஸ் தலைவர் அ. வைத்தியநாதையர் மகன், வழக்கறிஞர் திரு. வை. சங்கரன் (66), மதுரை
2. திரு. எஸ். சுப்பிரமணியம் (62), மதுரை
3. (காலஞ்சென்ற) இராகவையங்கார் (61), மதுரை
4. திரு. சி. செயராமன் (60), மதுரை
5. செல்வி. எஸ். ஆனந்தி, மதுரை

அடிக்குறிப்புகள்

1 விடுதலை (தமிழ் நாளிதழ்) 27-2-1989, ப. 3

2 ஆலயப்பிரவேசம் நடந்தவுடன் ஏற்பட்ட எதிர்விளைவினை வைத்தியநாதையர் வாழ்க்கை வரலாறு பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது:

"நடேச அய்யரும் சனாதனிகளின் ஏனைய தலைவர்களும் ஆவேசத்துடன் மீனாட்சியம்மன் கோவிலுக்கு விரைந்தனர். உடனே ஒரு பொற்குடத்திற்கு ஏராளமாகச் சடங்காச்சாரங்களைச் செய்து பூஜை செய்தனர். அந்தப் பொற்குடத்துடன் சனாதனிகளனைவரும் நடேச அய்யர் வீட்டிற்குச் சென்றனர். மீனாட்சியம்மன் இக்கோவிலை விட்டு வெளியேறி விட்டாள் என்றும், தனது வீட்டில் அருள்பாலித்திருப்பதாகவும் நடேச அய்யர் அறிவித்தார். நடேச அய்யர் வீட்டில் பொற்குடம் வைக்கப்பட்டுப் பூஜைகள் நடத்தப்பட்டன. மீனாட்சியம்மன் தன் கோவிலை விட்டு வெளியேறி நடேச அய்யர் வீட்டில் இருக்கிறாள் என்ற செய்தி பொது மக்களிடையே மீண்டும் திகைப்பை ஏற்படுத்தியது. ஏராளமான பிராமணர்கள் நடேச அய்யர் வீட்டிற்குச் சென்று வழிபட ஆரம்பித்தனர்".

பி.எஸ். சந்திரபாபு, ஹரிஜனத்தந்தை அமரர் அ. வைத்தியநாத அய்யர் வாழ்க்கை வரலாறு, தமிழ்நாடு ஹரிஜன சேவக சங்கம், மதுரை.

3. M.L. Shahare, Dr. Ambedkar - His life and work, NCERT, 1988, p. 53.

4 Ibid., p. 58

5. Ibid., p. 58

6. Ibid., p. 56

7. Ibid., p. 62

8. கழஞ்சூர் செல்வராஜ் (தொ.ஆ.) டாக்டர் அம்பேத்கார் அறிவுக்கொத்து, ப. 87 (குடியரசு 23.10.1932, ப. 13)

9. மணிநீலன் (முத்துக்கிருஷ்ணன்), காந்தி கண்டன கீதம். உண்மை விளக்கம் பிரஸ், ஈரோடு, 1932, ப.11

   (பி. யோகீசுவரன், தமிழ்க் கவிதையில் சமுதாயச் சிக்கல்கள், 1.150, 171 இல் மேற்கோள்)

10. கெய்ல் ஓம்வெட், வர்க்கம் சாதி நிலம் (தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு: இராஜாராம்), 1988, ப. 74

சிறு தெய்வ நெறிகள்

சிறுதெய்வவழிபாடு நாட்டுப்புறப் பண்பாட்டியலின் ஒரு பெரும் பிரிவாகும். இந்த வகையான ஆய்வு தமிழ்நாட்டில் கடந்த இருபத்தைந்து ஆண்டுகளுக்குள்ளேதான் தொடங்கப்பட்டது சரியாகச் சொல்வதானால், இந்த ஆய்வுத்துறை தமிழ்நாட்டில் இப்பொழுதுதான் பிள்ளைப் பருவத்தில் உள்ளது. இந்த வகையான ஆய்வுச் சிந்தனையைத் தொடங்கியதில் தாமரை, ஆராய்ச்சி போன்ற இதழ்களுக்கே பெரும்பங்குண்டு.

சொல்விளக்கம்.

முதலில் நாம் 'சிறு தெய்வம்' என்ற சொல்லின் தோற்றத்தை நோக்குவோம். இச்சொல் முதன்முதலாக "சென்று நாம் சிறுதெய்வம் சேர்வோம் அல்லோம்" என்று அப்பர் தேவாரத்தில் பயின்று வருகிறது. இதன் காலம் கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு ஆகும். இதற்கு நேர்மாறாகப் 'பெருந்தெய்வம்' என்ற சொல்லுக்கு புறநானூற்றிலேயே காணப்படுகிறது. இரண்டு வேந்தர்களையும் ஒன்றாகக் கண்ட புலவர் "இரு பெருந்தெய்வமும் உடன் நின்றா அங்கு (பாடல் எண் 58) என்று பலராமனையும் திருமாலையும் நினைத்துப் பாடுகிறார். எனவே, சமூகத்தின் அடித்தளத்து மக்கள் (Subalterns) வழிபடும் தெய்வங்களைச் சிறுதெய்வங்கள் எனவும்

மேல்தளத்து மக்கள் வழிபடும் தெய்வங்களைப் பெருந்தெய்வம் என்றும் குறிப்பிடும் வழக்கம் அக்காலத்திலேயே இருந்திருப்பதாகத் தெரிகிறது.

ஆய்வு நெறியில் 'சிறுதெய்வம்', 'பெருந்தெய்வம்' என்ற சொற்களைத் தாழ்ந்தவை உயர்ந்தவை என்ற பொருளில் எடுத்துக் கொள்ள இயலாது. உண்மையில் சிறுதெய்வங்கள் எளியமக்களுடைய மிகப்பழைய நம்பிக்கைகளையும் உணர்வுகளையும் வெளிப்படுத்துவனவாகும். இக்கட்டுரையில் சிறுதெய்வம் என்ற சொல் நாம் 'பழகிவிட்ட சொல்' என்பதனாலேயே எடுத்தாளப்படுகிறது.

கி.பி. 17 ஆம் நூற்றாண்டின் குமரகுருபரர், "செத்துப்பிறக் கின்ற தெய்வங்கள் மணவாளன்" என்று முருகனைக் குறிப்பிடுகின்றார். இவ்விடத்தில் செத்துப் பிறப்பனவாக அவர் குறிப்பது சிறுதெய்வங்களையே என்று ஊகிக்கலாம்.

'சிறு தெய்வம்' என்ற சொல் எதைக் குறிக்கும்? சிறு தெய்வங்களின் முதற்பண்பு அவை பிராமணரால் பூசை செய்யப் பெறாதவை ஆகும். பிராமணர்பூசை இல்லாமையால் இவை இயல்பாகவே இரத்தப்பலி பெறும் தெய்வங்களாகும். இத்தெய்வங்கள், நாள்தோறும் ஆறுகாலப்பூசை பெறுவதில்லை. இத்தெய்வங்களின் திருவிழாக்களில் 'சாமியாட்டம்' (Ecstasy) இடம்பெறும்.

வழிபடுவோர்

சிறுதெய்வ வழிபாடு சமூகத்தில் எப்பிரிவினரிடம் தொல்வழக்காக உள்ளது என்பது அடுத்த கேள்வி. பொதுவாக பிராமணரல்லாத எல்லாச் சாதியினரும் சிறுதெய்வ வழிபாட்டை உடையவர்கள் ஆவர். பிராமணரல்லாத சாதியாரிடமும், சிறுதெய்வ

வழிபாட்டில் ஈடுபட்டுள்ள புலாலுண்ணாத வேளாளரிடத்தில் சிறுதெய்வ வழிபாடு மிகக்குறைவாக உள்ளது. நிலவுடைமை அமைப்பில் பிற எல்லாச் சாதியாரும் சிறுதெய்வ வழிபாட்டில் ஈடுபட்டவரே.

கோயில் அடையாளம்

சிறுதெய்வக் கோவில்களின் அளவு மிகச் சிறியது. சில இடங்களில் அவை கட்டிடமின்றி அமைவதும் உண்டு. இன்னும் சில இடங்களில் மரங்களும், புதருமே தெய்வமாகக் கருதி வழிபடப் பெறும். மரங்கள் பெரும்பாலும், வேம்பு, பனை, பூவரசு, உடை ஆகியவையாக இருக்கும். பெண் தெய்வக் கோவில்கள் பெரும்பான்மை வடக்கு நோக்கியும், சிறுபான்மை கிழக்கு நோக்கியும் ஆண் தெய்வக் கோவில்கள் கிழக்கு நோக்கியே அமைவதும் மரபாகும். ஒரு சிறுதெய்வக் கோவிலில் பெரும்பாலும் ஒரு தெய்வம், அல்லது மூன்றிலிருந்து இருபத்தொரு தெய்வங்கள் வரை வடக்கு, கிழக்கு, தெற்கு நோக்கி அமைந்திருக்கும்.

பெயர்கள்

சிறு தெய்வங்களின் பெயர்கள் பெருந்தெய்வங்களின் பெயர்களிலிருந்து தெளிவாகவே வேறுபட்டு நிற்கின்றன. ஆண் சிறு தெய்வங்களின் பெயர்கள் பொதுவாக அய்யா, அப்பன், அடியான், சாமி முதலிய விகுதிகளோடும், (கருப்பையா, இருளப்பன், பனையடியான், கருப்பசாமி) பெண் தெய்வங்களின் பெயர்கள் அம்மன், நாச்சி, கிழவி முதலிய விகுதிகளோடும் (முத்தாலம்மன், பெரியநாச்சி, அரியாக்கிழவி) அமைந்திருக்கும்.

கோயில் அமையும் இடங்கள்

இச் சிறுதெய்வக் கோவில்கள் பொதுவாக ஊர்மந்தை, ஊரின் எல்லை, குளக்கரை, கண்மாய்க்கரை, களத்துமேடு, வயற்புறம், அடர்ந்த சோலைகளின் மையப்பகுதி, இறந்த இடம், [illegible] ஓரம் ஆகிய இடங்களில் அமைந்திருக்கும். அந்த இடங்கள் அனைத்தும் காவலுக்குரிய இடங்கள் ஆகும். எனவே பெரும்பாலான சிறுதெய்வங்கள் காவல் தெய்வங்களாக (Guardian deities) அமைவனவே.

உருவம்

பெண் சிறுதெய்வங்கள் பீடத்தின் மேல் அமர்ந்த கோலத்தில் இரண்டு கைகளோடு, தலையில் வெவ்வேறு வகையான மகுடங்களுடன் இருக்கும். கையில் வேல், வளைந்த வாள், கழுத்தில் மாலை, காலில் தண்டை ஆகியவற்றோடு அமைந்திருக்கும். ஒன்றிரண்டு தவிர்த்த வேறுபாடுகளும் உண்டு. எடுத்துக்காட்டாக உச்சினி (உஜ்ஜயினி) மாகாளியம்மன் இடது உள்ளங்கையில் கபாலம் ஏந்தியிருக்கும். சில பெண் தெய்வங்கள் இடுப்பில் குழந்தை ஒன்றை வைத்திருப்பதாக நாட்டுப்புறப் பாடல்களிலும், கதைப்பாடல்களிலும் செய்திகள் உள்ளன. ஆண் தெய்வங்கள் நின்ற கோலத்திலும், ஒரு காலை மட்டும் மடக்கியிட்ட கோலத்திலும், தவழ்ந்த கோலத்திலும் காணப்படும். ஒரு காலை மடக்கியிட்ட நிலையில், ஒரு கை (வலக்கை) ஓங்கிய நிலையில் ஆயுதம் ஏந்தி இருக்கும் தோற்றத்தில் அமைந்த தெய்வங்களை 'நொண்டிக்காரர்' என்பார்கள். தவழ்ந்த கோலத்தில் அமைந்த தெய்வங்களை 'சப்பாணி' என்பார்கள்; தெய்வ உருவங்கள்

பெரும்பான்மை கல்லிலும், சிறுபான்மை மண்ணாலும் அமைந்திருக்கும். மண்ணால் (சுதையால்) அமைந்த தெய்வங்கள் வண்ணங்கள் பூசப்பெற்றவையாக இருக்கும்.

கிடந்த கோலத்தில் ஒரே ஒரு தெய்வம் மட்டும் கள ஆய்வில் இதுவரை காணப்பட்டுள்ளது. நெல்லை மாவட்டத்தில் மேற்குப் பகுதியிலும், குமரி மாவட்டத்தின் சில பகுதிகளிலும், காணப்படும் இத்தெய்வத்திற்கு 'வண்டிமலைச்சியம்மன்' என்று பெயர். இந்த பெயருடைய அம்மன்கோவில்களில் மல்லாந்த நிலையில் ஆணும், பெண்ணுமாக இரண்டு உருவங்கள் மிகப் பெரிய அளவில் மண்ணால் அமைக்கப்பட்டிருக்கும்.

சிறுதெய்வமா, பெருந்தெய்வமா என்று அறுதியிட்டுரைக்க முடியாதபடி மிகச் சில தெய்வங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று 'காமாட்சி அம்மன்' ஆகும். தமிழ்நாட்டின் பழம்பெரும் கோவில்களில் ஒன்றான காஞ்சிபுரம் காமாட்சியம்மன் கோவில் ஒரு பெருந்தெய்வக் கோவிலாகும். ஆயினும், தமிழ்நாட்டின் கிராமப் புறங்களில் காமாட்சியம்மன் பிராமணப் பூசையின்றி இரத்தப்பலி பெறும் சிறுதெய்வமாகவே காணப்படுகிறது. எனவே, காமாட்சி அம்மன் முதலில் சிறுதெய்வமாக இருந்து, இடைக்காலத்தில் பெருந்தெய்வமாக மாற்றப்பட்டிருக்கிறது என்பது தெரிகிறது.

உருவமில்லாதன

சிறு தெய்வக் கோயில்களில் உருவம் இல்லாதன, உருவம் உடையன என இரு வகை உண்டு. மரங்களையே தெய்வங்களாக வழிபடுதல் ஒரு வகையாகும். சில இடங்களில் கல்லாலான கழுமரங்களே வழிபடப் பெறுகின்றன. சில இடங்களில் பீடங்கள் மட்டும் உருவமின்றி வழிபடப் பெறுகின்றன. அழகர்கோவிலில்

பதினெட்டுப் படிகளும், படிகளுக்கு முன்னமைந்த இரண்டு கதவுகளுமே தெய்வமாகக் கருதி வழிபடப்பெறுகின்றன. இன்னும் சில இடங்களில் நடப்பட்ட குத்துக்கற்களில் தெய்வம் உறைவதாக நம்பி வழிபடுவர். தெய்வங்கள் பந்தியாக (வரிசையாக 21 தெய்வங்கள்) அமைந்த கோவில்களில் முக்கியமான ஒன்றிரண்டு உருவங்களாகவும், பிற தெய்வங்கள் பீடங்களாகவும் வழிபடப்படுகின்றன.

வழிபடுகடவுளர் இயல்பு

உருவமுடைய சிறுதெய்வங்கள் எல்லாம், அவை ஆணாயினும், பெண்ணாயினும் ஆயுதங்களை ஏந்தியிருப்பது அவற்றின் பொதுப்பண்பாகும். எனவே, சிறுதெய்வங்கள் அனைத்தும் வீரவழிபாட்டுத் தெய்வங்கள் எனக் கருதப்படுகின்றன. தன்னுடைய ஊரை, ஊரின் கால்நடைகளை, கண்மாய் நீரை, பெண்களை, விளைந்த பயிர்களைக் காக்கின்ற சண்டையில் உயிர்துறந்த ஆண்கள் எல்லாம் வீரவழிபாட்டிற்கு உரியவர்களாவர். இவர்களுக்கு தனிப்பெயர் இருந்தாலும் வேடியப்பன், பட்டவன் என்ற பொதுப் பெயர்களில் வடமாவட்டங்களிலும் மதுரை, முகவை மாவட்டங்களில் கருப்பசாமி என்ற பொதுப் பெயரிலும், நெல்லை குமரி மாவட்டங்களில் சுடலை மாடன் என்ற பொதுப்பெயரிலும் இத்தெய்வங்கள் அடங்கி விடும் இப் பொதுப்பெயர்கள் பொதுவழிபாட்டுநெறி (Cult) ஒன்றை உருவாக்கி விடுகின்றன.

பெண் தெய்வங்களில் பகைவரால் கொல்லப்பட்டோர், பாலியல் வன்முறையை எதிர்க்கும் முயற்சியில் இறந்தோர், பாலியல் வன்முறையிலிருந்து தப்பிக்கவும், அதை எதிர்க்கவும் தற்கொலை செய்து கொண்டோர், கணவனோடு உயிர் நீத்தோர் ஆகியோரே

வீரவழிபாட்டுக்கு உரியவராவர். பொதுவாக வீரவழிபாட்டிற்கு உரியவர்கள் எல்லாம் தங்கள் இறப்பிற்கு உரிய காலமல்லாத காலத்தில் தங்கள் இறப்பினை(அகால மரணத்தை)ச் சந்தித்தவர்கள் ஆவர்.

வீரவழிபாட்டு நெறியில் இரண்டு சாரார் ஒரே தெய்வத்தை வழிபடுவதும் உண்டு. கொல்லப்பட்ட வீரனைச் சார்ந்த பிரிவினர் அவன் வீரத்தையும், பிற வரங்களையும் வேண்டி வழிபடுவர். கொன்ற பிரிவினர் கொல்லப்பட்ட வீரனின் ஆவியால் தாங்கள் பழிவாங்கப்படக்கூடாது என்பதற்காக 'சமாதானம்' (சாந்திச் சடங்குகள் - (Propitiatory rites) செய்து வணங்குவர்.

பொதுவாகப் பெண் தெய்வ வழிபாடுகள் உடல்வளம், மனவளம், மகப்பேற்று வளம், பயிர்வளம் இவற்றையே குறிக்கோளாகக் கொண்டு நடைபெறும். அதாவது, மக்களையும் பயிர்களையும் நோய் வராமல் காத்தல், வந்த நோயிலிருந்து காத்தல், மனநலக்குறைவைச் சரிசெய்தல், மகப்பேற்று வரந்தருதல், பயிரை நன்றாக விளையச் செய்தல் ஆகியவையே பெண் தெய்வத்தின் கடமைகளாக அமைகின்றன.

பூசாரி

சிறுதெய்வக் கோவில்களில் பிராமணரல்லாதாரே பூசாரிகள் ஆவர். பள்ளர், பறையர், சக்கிலியர், நாவிதர், வண்ணார் ஆகிய சாதியாரின் கோவில்களின் பெரும்பாலும் அவ்வச்சாதியாரே பூசாரிகளாக இருப்பர். பிற மேல்சாதியாருக்கு உரிமையான கோவில்களில் மண்பாண்டங்களும், மண்ணில் தெய்வ உருவங்களும் செய்யும் குயவர் (வேளார்) சாதியாரும், நந்தவனம் வைத்துப் பூத்தொடுக்கும் பண்டாரம் எனப்படும் சாதியாரும்,

உவச்சர் (கம்பர்) சாதியாரும் பூசாரிகளாக இருப்பர். ஒவ்வொன்றி கோவில்களில் அவ்வச்சாதியாரே (மறவர், கள்ளர்) பூசாரிகளாக இருப்பார்கள். பொதுவாக பிற தெய்வக் கோவில்களைப் போலச் சிறு தெய்வக் கோயில்களில் ஆறுகால பூசைகள் நடப்பதில்லை.

சாமியாடி - தோற்றமும் ஆட்டமும்

பெரும்பாலும் சிறுதெய்வக் கோவில்களில் பூசாரிகள் சாமியாடிகளாக இருப்பதில்லை. வழிபடும் அடியவர்களிலேயே ஒருவர், இருவர் அல்லது சிலர் சாமி ஆடுவர். இரண்டு மூன்று சாதிகளுக்குரிய கோவில்களில் சாதிக்கொரு சாமியாடியும் உண்டு. பெண் தெய்வக் கோவில்களில் ஆண்களும் ஆண் தெய்வக் கோவில்களில் பெண்களும் ஆடுவதுண்டு. சாமியாட்டம் திருவிழாக் காலங்களில் மட்டுமே நடைபெறும்.

சாமியாடுவோர் ஆண்களாக இருப்பின் வேட்டியை வரிந்து கட்டியும், பெண்களாக இருப்பின் தலைமுடியை விரித்துப்போட்டும் சாமியாடுவர். சாமி ஆடுபவர் கையில் வேப்பிலையும், எலுமிச்சம் பழமும் இருக்கும். அந்தக் குறிப்பிட்ட சிறு தெய்வத்திற்குரிய ஆயுதங்கள் - கருவிகள் ஆன அரிவாள், வாங்கரிவாள், சிறு சிலம்பு பூண் கட்டிய தடிக்கம்பு, சாட்டை, வாள், கட்டாரி ஆகியவற்றில் ஒன்றை ஏந்தி ஆடுவர். தீப்பந்தம், தீச்சட்டி ஏந்தியும் ஆடுவர். மதுரை, நெல்லை, குமரி மாவட்டங்களில் ஒருவர் தீர்க்காகம் எடுத்துத் தெய்வப் பிரதிநிதியாக ஆடுவார். அவருக்குக் 'கோமரத்தாடி' எனப் பெயர். அவர் மஞ்சள் ஆடை அணிவார். கையில் வெள்ளிக் கடகம், மஞ்சள் காப்புக்கயிறு அணிவார். சில சிறு தெய்வக் கோவில்களில் சிவப்ப வண்ணக் கால்சட்டை அணிந்து காலில் சலங்கை கட்டி ஆடுவர். சிவப்புக் கால்சட்டைபோடு, சிவப்புத்

தொப்பியணிந்து ஆடுவதும் உண்டு. பொதுவாக எல்லாச் சிறு தெய்வக் கோவில்களிலும் சாமி ஆடுவோர், திருவிழாவிற்கு முன்னர் 10 அல்லது 15 நாள் தொடங்கிப் புலால் உண்பதைத் தவிர்த்தும், உடலுறவைத் தவிர்த்தும் விரதமிருப்பர். இன்னும் சில கோவில்களில் பூசைசெய்யும் நேரத்தில் பூசை செய்வோர் வாயினை ஒரு வெள்ளைத் துணியினால் கட்டிக் கொள்வர்.

சிறுதெய்வக் கோவில்களில் நடைபெறும் சாமியாட்டம் அல்லது தெய்வ ஆட்டம் பலவகைப்படும். பெரும்பாலும் 'திமிரி' என்னும் சிறிய வகை நாட்டுப்புற நாதஸ்வர இசைக்கும், மேளத்திற்கும் ஏற்ப ஆண்களும் பெண்களும் குதித்தாடுவார்கள். பெண்கள் தலைமயிர் விரித்த தலையை முன்னும் பின்னுமாக ஆட்டி ஆடுவார்கள்.

பொதுவாக ஒரு சிறுதெய்வம் இரண்டு அல்லது மூன்று பேர் மீது அருள் கொண்டு இறங்கும். 'மருளாடி' 'சாமியாடி' 'கோமரத்தாடி' என ஒவ்வொரு வட்டாரத்திற்கும் சாமியாடுவோர் பெயர் வேறுபடும். சாமியாடுவோரில் ஒருவர் மட்டுமே தெய்வத்தின் பிரதிநிதிபோலக் கையிலோ தலையிலோ கரகம் வைத்து ஆடுவார். பிறர் ஆயுதங்களை ஏந்தியோ, வேப்பிலை, எலுமிச்சம்பழம் மட்டும் கையில் வைத்துக் கொண்டோ ஆடுவர். ஆடுவோர் எல்லோரும் கழுத்தில் பூ மாலை அணிவர்.

பொதுவாக இவ்வகையான ஆட்டம் தவிர வெவ்வேறு வகையான ஆடல்களும் சில இடங்களில் நடைபெறும். இவற்றுள் வட்டார வேறுபாடு உண்டு. தென் மாவட்டங்களில்தான் இப்பொழுது பல்வகையான ஆட்டங்களைக் காணும் வாய்ப்பு உள்ளது.

விழாக்களும் இரத்தப் பலியும்

சிறுதெய்வக் கோவில்களில் திருவிழாக்கள், பெரும்பாலும் மாசி மாதத்தில் 'மகா சிவராத்திரி'யன்று நடைபெறும். இத்திருவிழாவினை 'மாசிக்களரி' என்பர். நெல்லை, குமரி மாவட்டங்களில் மட்டும் பங்குனி மாதம் உத்திர நட்சத்திரத்தில் நடைபெறும். திருவிழாக்களின் உச்சக்கட்ட நிகழ்ச்சியாக இரத்தப்பலி நடைபெறும். எருமைக்கடா, ஆட்டுக்கடா, சேவல், பன்றி ஆகியவை பலியிடப்பெறும்.

பொதுவாகத் தமிழ்நாட்டில் இக்காலத்தில் கோவை மாவட்டத்தில் ஒன்றிரண்டு இடங்களைத் தவிர எருமைக்கடா பலிகொடுக்கும் வழக்கம் நின்று போயிற்று. எருமைக்கடா பலிபெறும் பெண்தெய்வங்கள் மைசூர்ப் பகுதியில் உருவான மகிஷாசுரமர்த்தனி (எருமைத்தலை அரக்கனைக் கொன்ற காளி) வழிபாட்டில் இருந்து கிளைத்திருக்க வேண்டும். அலைந்து திரியும் (nomadic) சாதியாரான நரிக்குறவர் இக்காலத்திலும் தங்கள் தெய்வத்துக்கு எருமைக்கடா பலி கொடுக்கின்றனர்.

விதிவிலக்காக அன்றிப் பெண் விலங்குகளையோ, பறவைகளையோ பலிகொடுக்கும் வழக்கம் வழிபாட்டு நெறிகளில் இல்லை. இரத்தப்பலி என்பது பொதுவாக ஆண் விலங்குகளையும் பறவைகளையுமே குறிக்கும். உயிர்ப் பெருக்கத்திற்குக் காரணமான பெண் உயிர்களைப் பலி கொடுத்தால் தெய்வம் தண்டிக்கும் என்னும் தொல்பழைய நம்பிக்கையே இதற்குக் காரணமாகும். சங்க இலக்கியத்தில் நன்னன் என்னும் ஒருவன் பெண் கொலை செய்து பெரும்பழி ஏற்றதனைச் சங்க இலக்கியம் பதிவு செய்துள்ளது.

தாழ்த்தப்பட்ட சாதியார் ஆன சக்கிலியர் போன்ற சாதிகளில் மட்டுமே பன்றியைப் பலி கொடுப்பர். வெட்டப்பட்ட மிருகத்தின் தலையினை மட்டும் எடுத்து தெய்வத்திற்கு நேர் எதிரே கோவிலுக்கு உள்ளாகவோ, வெளியிலோ அமைந்திருக்கும் பலி பீடத்தின் மேல் வைப்பர். சில தெய்வங்களுக்குப் பலியிடும் விலங்கின் தலையை வெட்டாமல் நெஞ்சினைக் கீறி இருதயத்தை மட்டும் எடுத்துப் பலிபீடத்தின் மேல் வைப்பர்.

பெண் தெய்வங்களில் ஒருசில தெய்வங்களுக்கு இரத்தப்பலி தரும்போது, நிறை சினையாகவுள்ள பெண் ஆட்டைத் தேர்ந் தெடுத்து, ஊருக்கு வெளியே அதைக் கொண்டுபோய் அதன் வயிற்றைக் குத்திக்கிழித்து, உள்ளே இருக்கும் ஆட்டுக்குட்டியைத் தனியே வெளியே எடுத்துக் கோவிலில் அத்தெய்வத்தின் பலிபீடத் தில் வைப்பர். இதற்குக் 'சூலாடுகுத்துதல்' அல்லது 'துவளக்குட்டி' எனப் பெயர். ஒரு கோவிலில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட தெய்வங்கள் இருந்தால் ஒவ்வொன்றுக்கும் தனித்தனி பலிபீடமும் இருக்கும்.

தெய்வங்கள் வரிசையாக அமைந்த கோயில்களில் 'அய்யனார்' இருப்பினும் அது இரத்தப்பலி பெறாத தெய்வமாகும். எனவே அதே வளாகத்திலுள்ள பிற தெய்வங்களுக்கு இரத்தப்பலி இடும்போது, இரத்தப்பலி பெறாத அய்யனார் போன்ற தெய்வ உருவங்களைத் திரையிட்டு மறைத்து விடுவர். இரத்தப்பலி பெறாத தெய்வங்களை நாட்டுப்புறத்து வழக்கு மரபில் 'சுத்தமுகத் தெய்வம்' என்று கூறுவர்.

பிற படையல்

சிறுதெய்வங்களுக்குப் படைக்கப்படும் உணவு வகை என்று எதையும் குறிப்பிட இடமில்லை. திருவிழாவில் இறுதி

நிகழ்ச்சியாகச் சில தெய்வங்களுக்கு ஊன் (ஆட்டுக்கறி)கலந்த சோறு படைக்கப்படுகிறது. நெல்லை மாவட்டத்தில் இதற்குத் 'திரளைச் சோறு' எனப் பெயர் வழங்கப்படுகிறது. குமரிமாவட்டத்தில் 'கைபிடிக் கொடுத்தல்' என்பர். பொதுவாக சிறுதெய்வக் கோவில்களில் வழிபடுவோர்க்கு திருநீறு பிரசாதமாக வழங்கப்படுகிறது. 'தெய்வம் தன் மீது குடிகொண்டு விடும்' என்ற அச்சத்தினைக் குறிப்பிட்டு, சில சிறுதெய்வக் கோவில்களில் தரப்படும் (தெய்வத்திற்கு சூட்டிய) பூவினைப் பெண்கள் அணிந்து கொள்வதில்லை.

நேர்த்திக் கடன்

காணிக்கை அல்லது நேர்த்திக்கடனாகச் சிறுதெய்வக் கோவில்களுக்குச் நெல் முதலிய தானியங்கள் தரப்படுகின்றன. குழந்தைப்பேறு இல்லாதவர்கள் குழந்தையைப் வேண்டி 'பிள்ளைத் தொட்டில்' (மரத்தாலான மிகச்சிறிய தொட்டில்) செய்து கோவிலில் தொங்கவிடும் வழக்கமும் பரவலாக உள்ளது. எல்லாச் சிறு தெய்வக் கோவில்களிலும் தெய்வத்திற்குரிய ஆயுதங்களை(வேல், வாள், குத்து கட்டாரி, அரிவாள்)யும் சாட்டை, பாதுகை, மணி, திருநீற்றுக்கொப்பரை முதலியவைகளையும் அடியவர்களே நேர்த்திக் கடனாகச் செய்து தருகின்றனர்.

சமூக மாற்றம்

இருபதாம் நூற்றாண்டில் சமூக மாற்றங்கள் காரணமாகப் பெண் சிறுதெய்வங்களில் சில பெருந்தெய்வமாக மாற்றப் பட்டுள்ளன. இரத்தப் பலியினை நிறுத்துவது, பெருந்தெய்வக் கோவில்களைப் போலப் புரட்டாசி மாதம் நவராத்திரி திருவிழாவினைக் கொண்டாடுவது, சில இடங்களில் பாணைப்

பூசாரியாக்குவது முதலிய படிநிலைகளின் மாற்றம் ஏற்பட்டு உள்ளது. சில கோவில்களில் 'சாமியாட்டம்' காலப்போக்கில் ஆடுவோரின்றி மறைந்து இம்மாற்றத்திற்கு மேலும் துணை செய்கிறது. ஒரு கோவிலை வழிபடும் அடியவர்கள் சமூக மாற்றங்களினால் பொருளாதார வலிமை பெறுவதும், பணக்காரர் அறங்காவலர் பொறுப்புக்கு வருவதும் இம்மாற்றத்திற்கு அடிப்படைக் காரணங் களாகும். இம்மாற்றமும் நகர்ப்புறங்களில்தான் பெருமளவில் நடந்துள்ளது.

தெய்வங்களும்

சமூக மரபுகளும்

தொ. பரமசிவன்

